

JAVIER CUMPA

**MATERIALES PARA EL ESTUDIO
DE LA ONTOLOGÍA GENERAL
DE REINHARDT GROSSMANN**



**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA TEORÉTICA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
2012**

ÍNDICE

PREELIMINARES

A. LOS ANTECEDENTES DE R. GROSSMANN

A. 1. Los orígenes del “atomismo lógico” y la “fenomenología” 12

A. 1.1. Los orígenes del “atomismo lógico” y la “fenomenología” 15

B. LOS DOS PUNTOS DE PARTIDA DE R. GROSSMANN: UN DESAFÍO . 16

B.1. Empirismo radical 17

B.2. Realismo radical 18

CAPÍTULO I

LA TAREA DE LA ONTOLOGÍA

A. EL OBJETO DE LA ONTOLOGÍA

A.1. Las categorías 21

B. EL MÉTODO DE LA ONTOLOGÍA

B.1. EL análisis ontológico de hechos 24

C. EPISTEMOLOGÍA DE LA ONTOLOGÍA

C.1. El principio empirista de conocimiento directo 27

C.2. Intencionalidad 29

C.3. Atomismo semántico 31

C.3.1. Atomismo semántico: Proposicionalidad del acto 32

C.3.2. Atomismo semántico: Proposicionalidad del objeto 33

APÉNDICE I: LA NATURALEZA UNÍVOCA DE LA VERDAD

Un criterio empirista: Los hechos 34

TRÁNSITO HACIA LA PERCEPCIÓN DE UNIVERSALES 35

CAPÍTULO II

LA CATEGORÍA DE PROPIEDAD O UNIVERSAL

A. EL CONOCIMIENTO DE UNIVERSALES

A.1. El antecedente: Nominalismo racionalista	37
A.2. La percepción sensible de universales	39
A.3. El principio empirista de ejemplificación	40
A.3.1. La importancia del nexo de ejemplificación	41
A.3.2. La naturaleza del nexo de ejemplificación	42
A.3.3. Proposicionalidad y ejemplificación: Unidad perceptiva y ontológica del mundo	43

B. CATEGORIZACIÓN: LA NATURALEZA DE LAS PROPIEDADES

B.1. Condición de identidad de la categoría: La diferencia entre lo concreto y lo abstracto	44
B.2. Condición de identidad de la categoría: El principio de identidad de los indiscernibles	46
B.2.1. Condición de identidad de la categoría: El principio de identidad de los indiscernibles	47

CAPÍTULO III

EL RESTO DEL MOBILIARIO DEL MUNDO**LA CATEGORÍAS DE INDIVIDUO Y ESTRUCTURA**

A. EL CONOCIMIENTO DE LAS COSAS INDIVIDUALES

A.1. Los antecedentes: Idealismo y empirismo	49
--	----

B. CATEGORIZACIÓN: LA NATURALEZA DE LAS COSAS
INDIVIDUALES

B.1. La importancia de las relaciones	54
B.2. Individuos simples: Propiedades espacio-temporales	55

B.3. Individuos complejos: Isomorfismo	58
B.4. Tránsito hacia las categorías de individuo y estructura	59
C. CATEGORIZACIÓN: LA NATURALEZA DE LOS INDIVIDUOS Y LAS ESTRUCTURAS	
C.1. Condición de identidad de la categoría de parte o individuo propiamente dicho: Propiedades no espacio-temporales	60
D.1. Condición de identidad de la categoría de estructura propiamente dicha o algebra booleana: Isomorfismo	61
APÉNDICE II: VERDADES SINTÉTICAS A PRIORI	
Estructuras abstractas formadas por relaciones de dependencia entre propiedades sensibles	62

LA CATEGORÍA DE RELACIÓN

A. EL CONOCIMIENTO DE LAS RELACIONES	
A.1. Los antecedentes: Reduccionismos	67
B. CATEGORIZACIÓN: LA NATURALEZA DE LAS RELACIONES	
B.1. Condición de identidad de la categoría: Dirección	73
B.2. Tipos de relaciones: Nexos y conectores	74

LA CATEGORÍA DE CONJUNTO O CLASE

A. EL CONOCIMIENTO DE LOS CONJUNTOS	
A.1. El antecedente: El principio de abstracción de propiedades	76
B. CATEGORIZACIÓN: LA NATURALEZA DE LOS CONJUNTOS	
B.1. Complejidad	78
B.2. Unidad: El axioma de elección de Goedel	79
B.2.1. Unidad: Predicación del número	80

B.3. No espacio-temporalidad	81
B.4. Tipos de predicación	83
B.5. Tipos de conjuntos	84
B.6. Condición de identidad de la categoría: Identidad de miembros . . .	85

LA CATEGORÍAS DE NÚMERO O CUANTIFICADOR

A. EL CONOCIMIENTO DE LOS NÚMEROS

A.1. El antecedente: El argumento de la interacción causal	86
--	----

B. CATEGORIZACIÓN: LA NATURALEZA DE LOS NÚMEROS

B.1. La naturaleza sensible de los números	91
--	----

APÉNDICE III: VERDADES SINTÉTICAS A PRIORI

Estructuras abstractas formadas por relaciones aritméticas entre números	97
---	----

LA CATEGORÍA DE HECHO O ESTADO DE COSAS EXISTENTE

A. EL CONOCIMIENTO DE LOS HECHOS

A.1. Los antecedentes: Kant, Brentano, Bolzano y Meinong	103
--	-----

B. CATEGORIZACIÓN: LA NATURALEZA DE LOS HECHOS

B.1. Test de Facticidad	109
B.2. Sustitución “Salva Veritate”	111
B.3. Condición de identidad de la categoría: Isomorfismo	112

APÉNDICE IV: EL PROBLEMA DE LOS ESTADOS DE COSAS NO-EXISTENTES

El argumento de la alucinación	113
--	-----

CAPÍTULOS IV Y V: LA EXISTENCIA Y LA NEGACIÓN

PREFACIO DE GROSSMANN A “The Categorical Structure of the World” . .	123
--	-----

Los objetos ordinarios existen independientemente de las mentes que pueden o no percibirlos. Alguien que no se cree esta obviedad está loco. Creérsela no nos vuelve realistas. Un realista es un filósofo que propone una ontología que refleja con agudeza esta obviedad.¹

GUSTAV BERGMANN, “Realistic Postscript”.

¹ GUSTAV BERGMANN, *Collected Works*, Vol. II, Ontos Verlag, 2003, p. 277.

PRELIMINARES

A. LOS ANTECEDENTES DE R. GROSSMANN

A.1. LOS ORÍGENES DEL “ATOMISMO LÓGICO”

Y LA “FENOMENOLOGÍA”:

LA NUEVA ONTOLOGÍA DE ESTADOS DE COSAS

INICIADA POR BOLZANO, FREGE, MEINONG Y RUSSELL

Al comienzo de este siglo [s. XX], la ontología experimentó una revolución. Varias nuevas *categorías* fueron añadidas al inventario tradicional platónico-aristotélico consistente de cosas individuales [“Particulares” y “sustancias”, respectivamente] y sus propiedades [“Formas” y “accidentes”, respectivamente]. Se sumaron relaciones, conjuntos, estados de cosas. Naturalmente, esta revolución no tuvo lugar de la noche a la mañana. Se desarrolló lentamente con muchas tentativas y algunos pasos en falso. Esto es totalmente obvio con respecto a la categoría que deseo considerar aquí, a saber, la categoría de *estado de cosas*.

En el pasado distante, encontramos la concepción medieval de significables complejos de Gregorio de Rimini. Pero el reciente descubrimiento de la categoría de estado de cosas comienza con Bolzano. (B. BOLZANO, *Wissenschaftslehre*, 4. Vols.) La ontología de Bolzano se apoya en su noción de *sentencia como tal* (Satz an sich). Las sentencias como tales. Por dar una idea de la innovación de Bolzano, son (1) no espaciales y no temporales (2) no efectivas causalmente, (3) (no dependientes de la mente), (4) no dependientes del lenguaje, y (5) los contenidos de juicios y los significados de las sentencias. La lógica de Bolzano, por tanto, fue radicalmente de la corriente concepción de la lógica como ocupada con cosas, tales como cosas mentales juicios, e inferencias. Su lógica trata de cosas “objetivas”, a saber, sentencias como tales y sus constituyentes no mentales, las llamadas ideas como tales.

La misma tendencia a reemplazar conceptos mentales, juicios, e inferencias por cosas no mentales es visible en el desarrollo de Frege. Su temprano *Begriffsschrift* gira en torno a los llamados contenidos conceptuales (beurteilbare Inhalte) que se analizan en funciones y sus argumentos. Pero adviértase que mientras

que incluso este temprano paso es anti-idealista de espíritu, la terminología no lo es, y, por tanto, es totalmente engañosa. El *Begriffsschrift* no trata de *Begriffe* mentales. Tampoco se centra en conceptos. Lo peor de todo, los contenidos judicativos se convierten en la última filosofía de Frege en los llamados *pensamientos*. Pero estos llamados *pensamientos* no son pensamientos en absoluto. Es difícil imaginar una peor terminología para los propósitos de Frege.

Pero toleremos la atroz elección del vocabulario de Frege y echemos un vistazo a sus llamados pensamientos. Son, quiero enfatizar, creaciones de su aplicación de la distinción del sentido y la referencia de las sentencias declarativas. Y esto demuestra que una aplicación semejante conduce a la absurdidad. Frege mismo se da cuenta de esta calamidad cuando presenta un argumento a favor de la afirmación de que las palabras relacionales (palabras concepto) deben tener referentes. (Véase su *Einleitung in die Logik*) Considérese la sentencia “Jupiter es más grande que Marte” y preguntémonos de que trata de esta sentencia. Obviamente, trata de dos planetas, es decir, trata de los referentes de “Jupiter” y de “Marte”. Afirmo que Jupiter y Marte están en una cierta relación entre sí. Por tanto, Frege concluye, esta relación, también, debe pertenecer al ámbito de los referentes. Pienso que este argumento es perfectamente válido. A menos que las palabras relacionales tengan referentes, los objetos no se pueden relacionar. Las relaciones no pueden ser los sentidos de las palabras relacionales, ya que entonces podrían relacionar sólo sentidos entre sí. Por ejemplo, si la relación de ser más grande que fuera un sentido, entonces sólo podría conectar los sentidos de “Jupiter” y “Marte” y no podría valer entre los dos planetas.

Pero este argumento también muestra que a lo que se refieren las sentencias —lo que representan en mi terminología— deben ser estados de cosas más bien que valores de verdad, como Frege sostiene. Prueba que de lo que trata la sentencia no es ni de un pensamiento fregeano expresado por ella, ni del valor de verdad alegadamente referido por ella. No puede ser lo primero porque los valores de verdad no consisten de Planetas. De lo que trata la sentencia, a lo que se refiere en la terminología de Frege, es el estado de cosas de que Jupiter está en esa relación con Marte.

Mientras los “lógicos” como Bolzano y Frege estuvieron lidiando con el problema de llegar a la noción de estado de cosas que serviría para sus propósitos, adicionales ímpetus para la aceptación de la nueva categoría vinieron de una enteramente diferente y más bien sorprendente dirección “psicológica”. Tengo en mente a los estudiantes de Brentano. (Además de a Meinong, yo mencionaría a Marty, Twardowski, Husserl y Stumpf.) Mientras que Bolzano y Frege se interesaron primariamente por la naturaleza de las verdades objetivas, estos filósofos partieron de un interés por la naturaleza de los actos mentales y, en particular, en la naturaleza del juicio. Pienso que es un verdaderamente extraordinario y sorprendente hecho que desarrollaran sus concepciones sobre los objetos del juicio contra el antecedente de la teoría del juicio de su maestro, ya que no ha existido una concepción reciente tan hostil con los estados de cosas como la de Brentano. En ningún caso esto es más obvio que en el caso de Meinong.

El descubrimiento de Meinong de los estados de cosas, sus llamados *objetivos*, es, en efecto, una cuestión tortuosa. Parte del descubrimiento de una nueva clase fundamental de acto mental, a saber, las asunciones. Meinong llegó a ser consciente de la importancia ontológica de su nueva categoría de objetivo.

(REINHARDT GROSSMANN, *Thoughts, Objectives, and State of Affairs*. En *Grazer Philosophische Studien*, Vol. L, 1995, pp. 163-167).

A.1.1. LOS ORÍGENES DEL “ATOMISMO LÓGICO” Y LA “FENOMENOLOGÍA”:

LA NUEVA ONTOLOGÍA DE ESTADOS DE COSAS INICIADA POR BOLZANO, FREGE, MEINONG Y RUSSELL

La historia de los Pensamientos fregeanos y los objetivos meinongeanos es la historia de la emancipación de los estados de cosas, hechos, o proposiciones en la ontología reciente. Esta emancipación culmina en los comentarios de Russell al comienzo de *The Philosophy of Logical Atomism*:

Lo primero que quiero enfatizar es que el mundo externo —el mundo, por así decir, que el conocimiento trata de alcanzar— no se describe completamente mediante una variedad de “particulares”, sino que debemos también tener en cuenta las cosas que llamo hechos, que son la clase de cosas que expresamos mediante una sentencia, y que son al igual que las sillas y mesas particulares, parte del mundo real.

B. RUSSELL, *Logic and Knowledge*, p. 183.

La emergencia de los estados de cosas como una categoría separada de entidades —al nivel de individuos (sustancias) y propiedades (modificaciones de las sustancias)— marca la ruptura más decisiva de la filosofía contemporánea con la tradición aristotélica.

(REINHARDT GROSSMANN, *Ontological Reduction*, Indiana University Press, 1973, p. 11)

B. LOS DOS PUNTOS DE PARTIDA DE R. GROSSMANN: UN DESAFÍO

En su comentario a la *Crítica de la razón pura* de Kant, Vaihinger considera las cuatro concepciones posibles que resultan si uno combina la distinción epistemológica entre racionalismo y empirismo con la distinción ontológica entre realismo e idealismo. Él afirma que, hasta Kant, el racionalismo había estado siempre vinculado al realismo, y el empirismo, siempre al idealismo. Pero Kant descubrió una combinación nueva: la unión de racionalismo con empirismo. Y después Vaihinger menciona, entre paréntesis, que la cuarta combinación posible, empirismo con realismo, siempre se ha considerado imposible (véase, H. Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Vol. I, p. 52). Es esta concepción “imposible” la que yo defenderé. Esto es por lo que llamé a este libro “La cuarta vía”.

(R. GROSSMANN, *The Fourth Way: A Theory of Knowledge*, Indiana University Press, 1990, p. vii)

EL PRIMER PUNTO DE PARTIDA:

B.1. EL EMPIRISMO RADICAL

El empirismo significa cosas distintas para diferentes personas. Tengo en mente la concepción de que nuestro conocimiento del mundo externo se apoya enteramente en la percepción, y que el conocimiento de nuestras propias mentes se basa exclusivamente en la introspección. Creo que no hay ninguna facultad especial de la mente, ni “contemplación” platónica, ni “entendimiento” cartesiano, ni “intuición eidética” husserliana, por medio de las cuales conocemos los objetos externos. Mi versión de empirismo puede ser llamada “radical,” ya que insiste no sólo en que conocemos los familiares objetos de nuestro entorno mediante la percepción, sino también en que conocemos los números y otras entidades abstractas por medio de la percepción. Creo que las verdades de la aritmética se apoyan en última instancia tanto en la percepción como en las verdades de la física.

Es a propósito de esta afirmación que mi concepción difiere lo más profundamente de otras teorías del conocimiento. Mientras que muchos filósofos contemporáneos aceptan el empirismo vinculado a las “ciencias naturales”, casi nadie está de acuerdo conmigo en que la lógica, la teoría de conjuntos, y la aritmética son materia del conocimiento empírico. Pero el empirismo no puede tenerse en pie sobre una sola pierna. Un empirismo que hace excepciones a la lógica, la teoría de conjuntos, y la aritmética no es empirismo en absoluto. La aritmética, en particular, es la piedra de toque para cualquier intento serio de defender el empirismo. Tendré, por tanto, que discutir el conocimiento aritmético en gran detalle.

(R. GROSSMANN, *The Fourth Way: A Theory of Knowledge*, Indiana University Press, 1990, p. vii)

EL SEGUNDO PUNTO DE PARTIDA:

B.2. EL REALISMO RADICAL

El realismo también tiene muchos significados. Me refiero a la concepción de que hay objetos perceptivos, tales como manzanas, que estas cosas constan de cosas más pequeñas, como moléculas, y que éstas a su vez constan de objetos aún más pequeños, como partículas elementales (o de cualquier otra cosa que el físico puede descubrir). Ninguna de estas cosas es mental. Tampoco depende su existencia o naturaleza de que haya mentes. Pero mi realismo, además, es de tipo radical, ya que también creo que hay conjuntos y números, y que la existencia o naturaleza de estas cosas tampoco depende de las mentes. Al igual que un empirismo sólo en relación con la ciencia no puede ser más que una evasión insuficiente del desafío racionalista, también el realismo sólo en relación con los ordinarios objetos perceptivos no puede ser más que una respuesta sin valor para burla del idealista. La tarea del realista está hecha sólo a la mitad después de que ha refutado a Berkeley. Que una manzana no es una colección de ideas es bastante obvio. “Que el número es únicamente una criatura de la mente,” sin embargo, parece ser una convicción inconmovible incluso de los filósofos más realistas.

Pero aun cuando nos libramos de este prejuicio idealista, aun cuando aceptamos los números y los conjuntos como parte del mobiliario del mundo, permanece la formidable tarea de ubicar estas entidades en algún lugar de la jerarquía de categorías. Concediendo que los números son no mentales ¿a qué categoría pertenecen? ¿Son conjuntos? ¿O son quizá propiedades de propiedades? Esta tarea, creo, ha sido tan inútil hasta ahora porque la categoría propiamente dicha de los números no ha sido sencillamente una parte oficial de las ontologías. Los filósofos durante generaciones han pretendido en vano incluir los números en una de las conocidas y tradicionales categorías. Hasta muy recientemente, había muy poco dónde escoger: los números tenían que ser o cosas individuales o bien propiedades de cosas individuales. Para un idealista, sólo pueden ser intuiciones o conceptos. Una tercera posibilidad apareció finalmente con la reluctante aceptación de la categoría de

conjunto. Pero esta aceptación planteó un nuevo desafío: ¿cómo reconciliar la existencia de conjuntos con el empirismo?

Vaihinger, como dije, afirma que Kant descubrió una combinación nueva: la compatibilidad de racionalismo con idealismo. No tengo muy buena opinión ni del racionalismo de Kant ni de su idealismo. Pero Kant descubrió —y con orgullo insistió sobre ello— una verdad crucial: la aritmética es necesaria y, no obstante, sintética. Con este descubrimiento, él desafió a todos los empiristas, al igual que también a todos los racionalistas. Los empiristas tienen que explicar cómo puede la aritmética ser necesaria; los racionalistas, cómo puede ser sintética. Este desafío, creo, no ha tenido lugar.

(R. GROSSMANN, *The Fourth Way: A Theory of Knowledge*, Indiana University Press, 1990, pp. vii-viii)

CAPÍTULO I

LA TAREA DE LA ONTOLOGÍA

A. EL OBJETO DE LA ONTOLOGÍA:

A.1. LAS CATEGORÍAS

La ontología plantea, y trata de responder a, dos cuestiones relacionadas. ¿Cuáles son las categorías del mundo? Y ¿cuáles son las leyes que gobiernan estas categorías? En química, por hacer una comparación, buscamos los *elementos* químicos y las leyes que obedecen; y en física, tratamos de descubrir las *partículas elementales* y sus leyes. Pero la ontología no es una ciencia entre las ciencias. Su alcance es mayor; su punto de vista, fundamentalmente diferente.

Cuando Anaximandro especuló que todo está hecho de cuatro elementos —fuego, tierra, aire, y agua— en efecto, propuso una rudimentaria teoría de la química. Y lo mismo hizo Anaxímenes cuando mantuvo que todo consta de varias densidades de aire. La ontología nació cuando alguien se dio cuenta de que cualquier concepción de este tipo implica una distinción entre *cosas individuales*, por un lado, sus *propiedades*, por otro. La ontología nació cuando alguien se dio cuenta de que no sólo hay diferentes clases de *cosas individuales*, sino también diferentes clases de *entidad*. Este reconocimiento condujo casi inmediatamente a varias cuestiones claramente ontológicas. ¿Cómo difieren exactamente los individuos de las propiedades? ¿Cómo se relacionan entre sí? ¿Hay quizás otras clases de entidad? Y así sucesivamente. La teoría de las Formas de Platón se ocupa precisamente de estas clases de cuestiones, y la consideramos, por tanto, una de las investigaciones ontológicas de primer orden.

Las llamadas ciencias naturales se interesan en las cosas individuales —en las clases de individuos que hay; en sus diminutas, así como también en sus más gigantescas configuraciones; en los componentes que tienen; y en el modo en que se unen estos componentes. Las ciencias se ocupan, por decirlo filosóficamente, del universo físico. La ontología, en cambio, se ocupa ella misma de todo lo que hay, indiferentemente de si es concreto o abstracto. Argumentar, como haremos, que hay entidades abstractas, es defender la empresa misma de la metafísica. Es, empleando la imagen platónica, participar en la batalla entre dioses y gigantes; la batalla entre metafísicos y aquellos que consideran que la ciencia es suficiente filosofía. El

contraste entre entidades concretas y abstractas sirve como paradigma de diferencia categorial. La separación de Platón del mundo del llegar a ser, del mundo del ser captura el espíritu de este punto de vista metafísico.

Pero las propiedades, como veremos, no son la única clase de entidad abstracta. Hay números y, por tanto, hay aritmética. Hay conjuntos y, por tanto, hay teoría de conjuntos. Hay diversas clases de entidades abstractas y, por tanto, diversas clases de investigaciones, distintas de las ciencias naturales y de la ontología. Y este hecho origina varias cuestiones nuevas para la ontología. ¿Cómo difieren estas clases de entidades abstractas entre sí? ¿Cómo se conectan entre sí? Y ¿cómo se relacionan con las cosas individuales? Lo que al comienzo de la empresa ontológica parece *la* dicotomía fundamental, a saber, la distinción entre individuos y propiedades, se vuelve sólo una de las muchas distinciones igualmente fundamentales.

Una particular teoría ontológica debe, naturalmente, esforzarse por acomodar todas estas diferencias y conexiones. Debe tratar de presentarnos una lista completa de categorías. Todo lo que hay debe encontrar un lugar en el sistema. La teoría es insatisfactoria si es incompleta, es decir, si hay entidades que no han sido categorizadas. Se puede argumentar, por ejemplo, que las clases no han encontrado ningún lugar en el marco aristotélico de la sustancia y modificaciones de la sustancia. Pero no es suficiente que todo encuentre *una* categoría en la teoría. Todo debe encuadrarse en su *propia* categoría. Una teoría ontológica también es defectuosa si asigna entidades a categorías equivocadas. Por ejemplo, un cartesiano afirmaría que los aristotélicos han ubicado mal la mente: una mente es una sustancia por derecho propio y no, como los aristotélicos afirman, una mera modificación de una sustancia. O se podría argumentar, volviendo al presente, que los números naturales no son clases de clases, sino cuantificadores de un cierto tipo. Por último, la ontología tampoco debe incorporar distinciones que no tienen ninguna importancia. No se deben hacer distinciones categoriales caprichosamente. No hay que multiplicar categorías arbitrariamente. Se puede acusar a la ontología aristotélica de introducir una espuria distinción que separa las propiedades esenciales de las accidentales.

De la mano del descubrimiento de las categorías, viene el descubrimiento y la formulación de leyes categoriales. Distinguir lo primero es, en un sentido, encontrar lo segundo; ya que estas leyes especifican cómo difieren y se asemejan las categorías

entre sí. Hay de nuevo una semejanza con las ciencias naturales. En física, las leyes fundamentales describen la conducta de las partículas elementales. En ontología, de modo semejante, las leyes fundamentales describen la conducta de las categorías. Por ejemplo, los individuos están sujetos a cambio, mientras que las propiedades, no. Los individuos, además, aun cuando ejemplifican propiedades, no se ejemplifican nunca en nada. Las leyes de esta naturaleza distinguen entre diferentes categorías; y la segunda ley mencionada muestra, además, cómo establecen conexiones entre categorías. Las propiedades se conectan con las entidades por medio de lo que llamaré “nexo de ejemplificación”. Las clases, en cambio, se conectan con las entidades por la relación de pertenencia. Y se puede pensar, equivocadamente como veremos, que las clases y las propiedades se determinan mutuamente.

La ontología, dije al comienzo, pregunta cuáles son las categorías del mundo. ¿Qué es una categoría? Es una clase de entidad. ¿Qué tipo de clase? Para responder a esta cuestión, sólo podemos dar ejemplos. Es ese tipo de clase, como hemos visto, que distingue entre individuos, por un lado, y propiedades, por otro. Es ese tipo de clase, como hemos observado, que obedece a cierta clase de ley, a saber, leyes categoriales. Pero esta respuesta tampoco es realmente de mucha ayuda. Debemos, por tanto, conformarnos, como en tantas otras ocasiones, con ejemplos más bien que con definiciones. En las cuestiones más fundamentales de la metafísica, las definiciones son imposibles.

(REINHARDT GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World*, Indiana University Press, 1983, pp. 3-5).

B. EL MÉTODO DE LA ONTOLOGÍA:

B.1. EL ANÁLISIS ONTOLÓGICO DE HECHOS

La ontología consiste en gran parte en una clasificación de las entidades. Parece asemejarse a la botánica más que a la química y la física; ya que lo que clasificamos en química y física no son los objetos perceptivos de nuestro alrededor, sino los elementos y las partículas de que constan estos objetos. Y estos elementos y partículas sólo se descubren a través de un *análisis* de los objetos ordinarios. Pero esta primera impresión de la naturaleza de la ontología es incorrecta. La ontología, además, requiere análisis. Pero mientras que en química y física los objetos de análisis son *cosas individuales* como manzanas, rocas y células, los objetos de análisis en ontología son hechos como el hecho de que la tierra es redonda, el hecho de que todas las ballenas son mamíferos, y el hecho de que 2 más 3 es igual a 5. Los hechos son al análisis ontológico, lo que las *cosas individuales* son a la química y la física. Y el *mundo*, concebido como un complicado hecho, es a la ontología, lo que el *universo físico* es a la ciencia.

Sin embargo, el propósito del análisis ontológico a menudo se ha malentendido. Se ha mantenido equivocadamente que sólo las entidades simples, el resultado del análisis ontológico, necesitan ser categorizadas. Y esta concepción a menudo se basa en la noción igualmente equivocada de que sólo las entidades simples merecen ser llamadas existentes.

Hay un sentido en que es verdad que la ontología busca los simples. Un hecho es una entidad compleja, pero la propiedad de ser un hecho es simple. De modo semejante, una clase es una entidad compleja, pero la propiedad de ser una clase es simple. Por último, aunque suene paradójico, una entidad compleja es compleja, pero la propiedad de ser compleja es simple. En la medida de que la ontología busca categorías, busca ciertas propiedades simples, a saber, propiedades categoriales. Pero debemos observar que todas las entidades, entidades complejas así como también las simples, tienen que ser categorizadas. En este aspecto, la ontología difiere de la química y la física. No difiere de ellas porque pueda arreglárselas sin el análisis, sino porque no sólo trata de clasificar los resultados del análisis, sino también los objetos

del análisis. No pregunta qué clases de entidades simples hay, sino qué clases de entidades hay.

Y esto nos conduce a una equivocada concepción de la naturaleza misma del análisis ontológico. Si hasta ahora estoy en lo cierto, entonces debemos distinguir en ontología entre dos problemas totalmente diferentes. Por un lado, hay la cuestión: ¿cuáles son los componentes de esta entidad compleja? O, por expresarlo de modo diferente: ¿a qué categorías pertenecen los componentes de esta entidad compleja? Por otro, hay la cuestión enteramente diferente: ¿a qué categoría pertenece esta entidad compleja en sí misma? Una respuesta a la primera cuestión no es automáticamente una respuesta a la segunda. Si no vemos esto claramente, entonces perfectamente podemos llegar a la conclusión de que los límites del análisis ontológico son los límites de la ontología misma. El análisis, debemos enfatizar, sólo es una parte de la ontología.

Nada más sobre las funciones y los límites del análisis ontológico. El mundo, dije antes, es el objeto último del análisis ontológico. Pero este mundo debe distinguirse del universo físico. El universo es una complicada estructura espacio-temporal. Los hechos, en cambio, no forman una estructura semejante. Se sigue que un mundo que consta de hechos no puede, como Armstrong no logra comprender, ser idéntico al universo (D. M. ARMSTRONG, *Universals and Scientific Realism*, 2. Vols., Cambridge University Press, 1978, Vol. I, pp. 126-135). Pero si el mundo no es lo mismo que el universo ¿a qué categoría pertenece? Hay varias respuestas plausibles. Se puede decir que el mundo es la totalidad de las entidades. O puede afirmarse que es la totalidad de los hechos (Compárese con L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, 1961, p. 7). Si estas respuestas implican que el mundo pertenece a la categoría de clase, entonces pienso que son erróneas. Pero debo admitir que no sé cómo argumentar a favor de mi concepción. Creo que el mundo es un hecho; que pertenece a la categoría de hecho. Si esta es la concepción correcta, entonces podemos distinguir entre dos niveles de análisis ontológico. En el primer nivel, el mundo se puede analizar en sus hechos componentes. En este nivel, no podemos llegar a nuevas categorías, sino descubrir las clases de hechos que hay. Descubrimos, en otras palabras, las subcategorías de la categoría de hecho. En el segundo nivel, analizamos hechos que no constan de más hechos que sus

componentes. Es en este segundo nivel de análisis en el que podemos encontrar las tradicionales categorías de individuo, propiedad, relación, etc.

Es evidente que no es lo mismo analizar una sustancia natural en sus elementos que analizar una clase en sus miembros. Y de nuevo, no es lo mismo analizar un átomo en sus partículas elementales que analizar una figura geométrica en sus partes espaciales. Aquí nos ocupamos de clases muy diferentes de todo y, por consiguiente, de clases muy diferentes de relaciones parte-todo. El análisis ontológico, tal como lo entiendo, es una empresa bien definida, claramente distinguida de otras clases de análisis. Sus objetos son hechos, y su relación parte-todo característica es la relación entre una entidad y un hecho del que la entidad es una parte. La llamaré de aquí en adelante relación *componente*.

(REINHARDT GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World*, Indiana University Press, 1983, pp. 5-9).

C. EPISTEMOLOGÍA DE LA ONTOLOGÍA

C.1. EL PRINCIPIO EMPIRISTA DE CONOCIMIENTO DIRECTO

¿Cuál son las categorías del mundo, y cómo se conectan entre sí? ¿Cómo descubrimos que son las categorías y que ellas se conectan entre sí de ciertas maneras? Responder a la primera cuestión no es responder a la segunda. La ontología no es epistemología; no es si quiera la teoría de cómo conocemos las categorías. No obstante, estas dos cuestiones son inseparables. Si uno se propone enumerar categorías, uno debe pensar la cuestión de cómo se conocen esas categorías.

Sabemos que algo existe porque lo conocemos o conocemos algo de lo que podemos inferir su existencia. No hay otra forma de saberlo. De ahí que si afirmamos conocer que una cierta cosa existe, debemos estar preparados para demostrar o que la conocemos o que conocemos otra cosa de la que podemos inferir su existencia. Entiendo que estas aserciones exponen la esencia de lo que algunos filósofos llaman el *principio de conocimiento*. ¿Qué significa conocimiento? ¿Qué entenderemos por inferencia?

En el presente contexto, no necesitamos ocuparnos de la segunda cuestión. Las categorías que se discutirán no son inferidas de lo que conocemos; las conocemos. De esta manera, el problema se reduce a cómo podemos defender la concepción de que conocemos no sólo mundanas cosas individuales como árboles, dolores, y pensamientos, sino también entidades extraordinarias como propiedades, clases, conectivas, y números, por mencionar unas pocas. El corazón de esta defensa consiste en una explicación de lo que significa conocer algo. El conocimiento consiste de actos mentales. Hay muchas clases de actos mentales y, por consiguiente, muchas maneras en que uno puede conocer algo. Los ejemplos más obvios de actos mentales son los actos de percepción. Entre estos, destacan la percepción visual o el ver, y pueden, por tanto, servir como nuestro paradigma de conocer en la siguiente discusión. Sabemos que ciertas entidades existen porque las hemos visto. Por ejemplo, sabemos que hay tigres porque hemos visto algunos. Pero también sabemos que hay colores —propiedades de una cierta clase más bien que cosas individuales de

una cierta clase— porque los hemos visto. ¿Sabemos también que hay números porque los hemos visto? Argumentaré que sí. Argumentaré que vemos los números exactamente de la misma forma en que vemos los colores y las cosas individuales coloreadas. Esto no quiere decir, naturalmente, que los números sean como los colores y las cosas individuales. Son muy diferentes clases de entidad. Los números y los colores, en mi opinión, pertenecen a categorías totalmente diferentes. No obstante, conocemos ambas clases en la percepción visual. Lo que vale para los números, también mantendré, vale igualmente para otras categorías. Ellas también se nos presentan en actos de percepción.

(REINHARDT GROSSMANN, *Ontological Reduction*, Indiana University Press, 1973, pp. 3-4)

C.2. INTENCIONALIDAD

Todo acto mental (aunque no toda cosa mental) se dirige a un objeto. Lo llamaré “La tesis de la intencionalidad”. Antes señalé que la tesis es una obviedad. No hay idea que no sea una idea de algo; no hay deseo que no sea un deseo de algo; no hay creencia que no sea creencia de algo, y así sucesivamente. Ningún otro argumento puede persuadirnos contrariamente. Pero las consecuencias de esta obviedad tienen una gran importancia filosófica. Los actos mentales tienen objetos. Pero ¿en qué consiste exactamente este “tener” objetos? A mi juicio, hay una obvia y correcta respuesta: todo acto mental *se relaciona* con un objeto. Hay una única relación —llamémoslo “el nexo intencional”— que vale entre todo acto mental y otra cosa, el llamado objeto. Sin el nexo intencional, no habría un mundo *para* la mente.

Una explicación relacional presupone el reconocimiento ontológico de las relaciones. Alguien que rechaza la existencia de las relaciones, por cualquier razón metafísica, no puede explicar la intencionalidad en términos relacionales.

No es por azar que los estudiantes de Brentano llegaran simultáneamente a una mejor comprensión de la naturaleza de la intencionalidad y de la importancia de las relaciones. Para aceptar una relación tan peculiar como el nexo intencional, se debe reconocer primero, alegremente y sin reservas, la existencia de la categoría de relación.

Fue otro estudiante de Brentano, K. Twardowski, quien introdujo la conocida distinción entre un acto mental, su contenido, y su objeto (K. Twardowski, *On the Content and Object of Presentations*). Un acto de representación es, por ejemplo, una cosa mental individual. No es espacial, pero es temporal. Este acto tiene dos importantes propiedades que llamaré “clase” y “contenido”. En primer lugar, tiene la propiedad de ser un acto de representación; esta es su clase. Esta propiedad se distingue, por ejemplo, de los actos de juicio. Un acto de juicio tendría la propiedad de ser un juicio. Sería de diferente clase. En segundo lugar, tiene un contenido, es decir, la propiedad que determina su objeto. Por ejemplo, la representación de un cierto árbol es diferente de la representación de un cierto elefante. Y esta diferencia, de acuerdo con la distinción que se discute, no es sólo una diferencia “externa” entre

los objetos, sino que es una diferencia “interna” entre los dos actos. Los actos en sí mismos son cualitativamente diferentes. Puesto que es posible para diferentes clases de actos tener el mismo objeto, hay todo tipo de combinaciones posibles. Alguien puede creer, mientras que alguien puede también dudar, que el monte Everest es la montaña más grande de la tierra. En este caso, tenemos actos de diferentes clases, pero con el mismo objeto y, por consiguiente, con el mismo contenido. O puede ser el caso de que alguien crea que el monte Everest es la montaña más grande de la tierra, mientras que alguien crea también que Salzburgo es el lugar de nacimiento de Mozart. En este caso, los dos actos son de la misma clase, pero los contenidos difieren y, por consiguiente, los objetos. Y así sucesivamente.

(R. GROSSMANN, *The Fourth Way: A Theory of Knowledge*, Indiana University Press, 1990, pp. 51-53)

C.3. ATOMISMO SEMÁNTICO

Abrazamos la tesis del “atomismo semántico”. Lo que representa una sentencia, el estado de cosas del que trata, es determinado en parte por lo que representan las palabras en la sentencia, y no al contrario. Lo que afirma no es que uno debe conocer lo que dice una sentencia antes de poder conocer lo que las palabras significan, sino más bien que el conocimiento de objetos abstractos es proposicional.

(R. GROSSMANN, *The Fourth Way: A Theory of Knowledge*, Indiana University Press, 1990, pp. 226-227)

C.3.1. ATOMISMO SEMÁNTICO: ACTO

El término “objeto” tiene que tomarse en sentido amplio. El objeto de una creencia no es una cosa individual, sino una circunstancia, un estado de cosas. A la clase de acto mental que tiende a los estados de cosas lo llamaré “proposicional”. Una de las tesis más importantes de esta investigación es que los actos perceptivos son proposicionales. Los actos de ver, por ejemplo, tienden a estados de cosas.

(R. GROSSMANN, *The Fourth Way: A Theory of Knowledge*, Indiana University Press, 1990, p. 53)

C.3.2. ATOMISMO SEMÁNTICO: OBJETO

Todo acto de percepción es proposicional. Consideremos un caso de ver: Veo que Max (la bola de billar) es redondo. Lo que veo es que *Max es redondo*. Veo, en otras palabras, que *algo es el caso*. Expreso esto afirmando que el ver es *proposicional*. Lo que uno ve, en este sentido del término, es una proposición, o una circunstancia, o un estado de cosas que es expresado por lo que se sigue después de “que” en la sentencia: “Veo que Max es redondo”.

Pero ver un estado de cosas, es ver sus componentes. De esta manera, podemos afirmar percibir que estados de cosas, pero también sus componentes. Y ver lo primero es ver lo segundo. Nada más se requiere para ver a Max, que vemos que Max es redondo. Naturalmente, esto también funciona al revés: ver a Max es ver alguna cosa tal que Max es redondo. Nada más se requiere. Permítaseme afirmarlo de nuevo: cuando vemos que un individuo tiene una cierta propiedad, vemos el individuo al igual que su propiedad; conocemos tanto el individuo como la propiedad.

(REINHARDT GROSSMANN, *Phenomenology & Existencialism: An Introduction*, Roulledge, 1984, pp. 108-110)

APÉNDICE I: LA NATURALEZA UNÍVOCA DE LA VERDAD

UN CRITERIO EMPIRISTA: LOS HECHOS

Aceptamos la tesis de que la verdad es unívoca: las afirmaciones de la aritmética (y de la teoría de conjuntos y la lógica) son verdaderas (o falsas) exactamente en el mismo sentido en que lo son las afirmaciones de la física o la botánica. Lo que distingue entre una afirmación verdadera de la aritmética y una afirmación verdadera de la botánica es la temática: la primera trata de números, la última de plantas.

(R. GROSSMANN, *The Fourth Way: A Theory of Knowledge*, Indiana University Press, 1990, p. 227)

TRÁNSITO HACIA LA PERCEPCIÓN DE UNIVERSALES

La importancia de esta tesis [Atomismo semántico] quedará clara cuando discutamos cómo conocemos las entidades abstractas, esto es, las cosas que ni son espaciales ni temporales.

(R. GROSSMANN, *The Fourth Way: A Theory of Knowledge*, Indiana University Press, 1990, p. 53)

CAPÍTULO II

LAS CATEGORÍA DE PROPIEDAD O UNIVERSAL

A. EL CONOCIMIENTO DE UNIVERSALES

A.1. EL ANTECEDENTE:

NOMINALISMO RACIONALISTA

Gran parte de la perenne aversión hacia las entidades abstractas es una reacción a esta tradición platónica. La mayoría de los nominalistas y realistas están de acuerdo entre sí en que si hay entidades abstractas, entonces sólo se nos pueden presentar por medio de una facultad especial, y no por medio de la percepción. Pero mientras que el nominalista después argumenta que puesto que no hay una facultad especial semejante, no hay entidades abstractas, el realista afirma que puesto que hay entidades abstractas, debe existir una facultad especial por medio de la cual las conocemos. Por tanto, los empiristas por lo general son nominalistas. Pero nuestro empirismo es de otro tipo. Podemos salirnos de la dialéctica tradicional si nos damos cuenta de que el supuesto fundamental compartido por la mayoría de los nominalistas y realistas es falso. Entidades abstractas al igual que entidades concretas se nos presentan juntas en la percepción y la experiencia. Es verdad, como afirma el nominalista, que no hay una facultad racional especial como ventana al ámbito de lo abstracto. Pero no se sigue que no haya entidades abstractas. Y también es verdad, como mantiene el realista, que hay entidades abstractas. Pero no se sigue que haya una facultad especial que nos las de a conocer.

Espero, naturalmente, probar este punto en estos comentarios preliminares. Como en el caso de nuestra defensa del realismo respecto de la existencia de los objetos perceptivos, también aquí meramente deseamos esbozar la clase de defensa que haríamos detalladamente si se desafiara el antecedente epistemológico fundamental de nuestras investigaciones ontológicas. Al igual que en nuestra crítica del idealismo nos habíamos concentrado en algunos argumentos cruciales de la tradición cartesiana, también ahora discutiremos en defensa del empirismo dos cuestiones fundamentales de la tradición platónica.

Hay, antes de nada, la doctrina de los universales no ejemplificados. De acuerdo con la tradición platónica, hay universales (propiedades) que no se

ejemplifican. Estos universales están, por tanto, completamente separados de los individuos. Puesto que se supone que los conocemos, debe ser a través de una facultad mental que nos los presenta en un espléndido aislamiento de todas las cosas individuales. Pero una facultad semejante, como podemos suponer perfectamente, también nos presenta todos los universales ejemplificados. Todas las propiedades, por tanto, se nos presentan, no en la percepción o la experiencia, sino a través de la facultad racional del entendimiento. Por expresarlo de modo diferente, el supuesto de que hay universales no ejemplificados abre un abismo entre universales e individuos que no se puede cruzar mediante la experiencia o la percepción.

Hay, en segundo lugar, el argumento del espacio y el tiempo como formas de la sensibilidad. De acuerdo con la tradición platónica, la percepción y la experiencia, por usar nuestra terminología, sólo nos dan conocimiento de lo que está localizado en el espacio y el tiempo. Se sigue inmediatamente que no podemos intuir entidades abstractas; que no pueden ser objetos de experiencia o percepción. Pero puesto que hay entidades abstractas, además se sigue además que debemos conocerlas por alguna facultad especial de la razón. El dogma de que el espacio y el tiempo son las formas de la sensibilidad conduce de este modo directamente hacia el racionalismo.

Argumentaré que las dos raíces del racionalismo son falsas. No hay universales no ejemplificados, y el espacio y el tiempo no son las formas de la sensibilidad. Conocemos universales ejemplificados, y los conocemos en la experiencia y la percepción.

(REINHARDT GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World*, Indiana University Press, 1983, pp. 35-36)

A.2. LA PERCEPCIÓN SENSIBLE DE UNIVERSALES

Expresado en una bien conocida metáfora, hay dos ojos: el ojo de los sentidos que nos da a conocer lo particular, y el ojo de la mente que contempla universales.

Contrástese esta concepción con la que llamaré realismo. Según el realista, uno conoce en uno y el mismo acto de intuición sensible tanto un particular como un universal. Más exactamente, cuando al percibir, sigamos, un punto verde, uno conoce un particular referido por “esto”, un universal referido por “verde”, y el *nexo de ejemplificación* representado por “es”, que conecta el particular con el universal. En resumen, según el realista, todos los actos de intuición sensible son *proposicionales*. O, en términos de la metáfora, hay sólo un ojo que ve que un particular ejemplifica un universal. [Para una defensa empirista de la posibilidad de percibir entidades abstractas, véase el apartado “El conocimiento de los números”, p. 86 y ss.]

(REINHARDT GROSSMANN, *Sensory Intuition and the Dogma of Localization*. En E. B. ALLAIRE ET ALLI, *Essays in Ontology*, Martinus Nijhoff, 1963, p. 54)

A.3. EL PRINCIPIO EMPIRISTA DE EJEMPLIFICACIÓN

Hay una mutua dependencia que puede expresarse en la ley ontológica de que toda propiedad es ejemplificada por al menos una entidad, y toda entidad ejemplifica al menos una propiedad. No hay, por tanto, universales no ejemplificados y entidades sin propiedades. Yo no tengo ningún argumento a favor de esta posición, pero debo apelar a la experiencia. Nunca conozco, en ningún sentido, una propiedad que no sea la propiedad de algo; y nunca conozco, en el mismo amplio sentido, algo que no tiene una propiedad.

(REINHARDT GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World*, Indiana University Press, 1983, p. 132)

A.3.1. LA IMPORTANCIA DEL NEXO DE EJEMPLIFICACIÓN

Nuestra propia defensa de la concepción de que las propiedades son universales consistirá, por tanto, en gran medida en defender el nexo de ejemplificación. [Frente a otros tipos de relaciones entre particulares y universales propuestos. Para la irreductibilidad de esta relación con respecto a otras, véase el apartado “El conocimiento de universales”, p. 42 y p. 44 y ss.]

(REINHARDT GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World*, Indiana University Press, 1983, p. 118)

A.3.2. LA NATURALEZA DEL NEXO DE EJEMPLIFICACIÓN

Según la concepción que deseo defender, el nexo de ejemplificación vale entre un particular A y una propiedad P cuando A *tiene* esta propiedad. Esta relación es *sui generis*, irreducible a cualquier otra relación, y que no se confunde con una relación espacial, una relación parte-todo, o pertenencia a una clase. Siempre que alguien percibe que algún individuo tiene alguna propiedad conoce esta relación. La ejemplificación tiene ciertas características obvias, por ejemplo, es no simétrica.

La ejemplificación, ser una relación, no necesita relacionarse a A y a P para conectar A con P. De esta manera, no hay una serie infinita de relaciones y, por consiguiente, ningún argumento en contra de la ejemplificación.

(REINHARDT GROSSMANN, *The Nature of Universals: Review of Armstrong's Universals and Scientific Realism*, Noûs, Vol. XVI, 1982, pp. 134-136).

A.3.3. PROPOSICIONALIDAD Y EJEMPLIFICACIÓN: UNIDAD PERCEPTIVA Y ONTOLÓGICA DEL MUNDO

La unidad de los dos ámbitos es garantizada por la existencia de hechos [Estados de cosas]. La unidad de nuestro conocimiento de los dos ámbitos es garantizada por el carácter proposicional de la percepción. La unidad fundamental del mundo, el hecho, se nos presenta en un unitario acto de la mente.

(REINHARDT GROSSMANN, *Phenomenology & Existencialism: An Introduction*, Routledge, 1984, p. 114)

B. CATEGORIZACIÓN: LA NATURALEZA DE LAS PROPIEDADES

CRITERIOS DE IDENTIFICACIÓN DE UNIVERSALES

CONDICIONES DE IDENTIDAD DE LA CATEGORÍA:

B.1. LA DIFERENCIA ENTRE LO CONCRETO Y LO ABSTRACTO

Para las propiedades, la cuestión fundamental es si están o no localizadas en el espacio o tiempo. Según una tradición [Realismo], las propiedades son entidades abstractas. [A] No tienen atributos espaciales o temporales. De acuerdo con otra escuela de pensamiento [Nominalismo], las propiedades son concretas. [B] Tienen atributos espaciales o temporales.

[A] Digamos que las propiedades son *universales* [Abstractas] si diversas entidades pueden, en principio, compartir la misma propiedad. Por otro lado, [B] diremos que las propiedades son *instancias* [Concretas]. Afirmar que las propiedades son instancias es afirmar que ninguna propiedad puede valer para más de una entidad, como cuestión de necesidad ontológica. [Axiomas de localización espacial y temporal de las propiedades]

[A1, no-espacialidad, carencia de atributos espaciales] Estoy firmemente convencido de que todos los argumentos que se han aducido para probar que los colores [Propiedades] están localizados meramente demuestran, si es que prueban algo, que las cosas que tienen esos colores [Propiedades] están espacialmente localizadas.

[A2, no-temporalidad, carencia de atributos temporales] Mientras que es perfectamente verdadero que el triángulo *B* ya no existe porque ha sido borrado de la pizarra, y mientras que también es verdad que no podemos, por tanto, verlo ya, no es verdad en absoluto que la triangularidad de *B* ya no existe, y que no podemos ya verla. Vemos esta misma propiedad cuando vemos que el triángulo [otro triángulo] *A*

es triangular. Ver que una propiedad ahora existe, es ver, más precisamente, que algo ahora existe que tiene esta propiedad. Las cosas individuales tienen duración, sus propiedades, no. En resumen, consideramos en relación a la alegada localización temporal de las propiedades lo mismo que en relación a su alegada localización espacial.

Hay, en segundo lugar, [B3] una más persuasiva razón para entender las propiedades perceptivas como instancias, a saber, la tradición platónica de separar lo que es sensible de lo que puede sólo captarse mediante el entendimiento [Nominalismo racionalista]. (Para [A3], la defensa de Grossmann de un criterio empirista de identificación de propiedades universales, véase el apartado “El conocimiento de universales”, p. 39 y ss.)

El principal problema de la concepción de los universales [A, Realismo] es explicar la naturaleza de la ejemplificación. [vs. otros tipos de relaciones propuestas entre universales y particulares.] (Para A4, la defensa de Grossmann del nexo de ejemplificación (vs. otros tipos de relaciones entre universales y particulares) como criterio de identificación de propiedades universales, véase el apartado “El conocimiento de universales”, p. 42)

(REINHARDT GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World*, Indiana University Press, 1983, p. 103-117)

B.2. EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD DE LOS INDISCERNIBLES

El único criterio de identidad que puede existir para las propiedades está contenido en el principio de la identidad de los indiscernibles.

(REINHARDT GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World*, Indiana University Press, 1983, p. 374)

B.2.1. EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD DE LOS INDISCERNIBLES

Supongamos que hay dos bolas de billar en frente de nosotros sobre una mesa. Supongamos también que no podemos distinguir entre ellas por medio de su color y figura, de modo que no podemos decir que cuál es cuál cuando vemos sólo una bolar billar en un momento. Llamemos a las dos bolas “*A*” y “*B*”. Ahora bien, de acuerdo con nuestra descripción ontológica, *A* y *B* son dos particulares. Por lo que respecta a esta situación, podemos decir que *A* y *B* tienen exactamente las mismas propiedades [Para una defensa del nexo de ejemplificación como criterio de identificación de igualdad cualitativa entre propiedades, véase el apartado “El conocimiento de universales”, p. 39 y ss.] En cambio, si *A* y *B* fueran dos haces de propiedades, entonces deberían diferir en al menos una propiedad. Dos haces que consisten precisamente de las mismas propiedades no son dos haces, sino meramente uno. Por tanto, se sigue de la concepción de los haces, de la condición de identidad de los haces, que ningún par de cosas individuales diferentes pueden nunca compartir todas sus propiedades. Nuestra concepción no acarrea semejante implicación.

La alegada verdad de que ningún par de individuos puede compartir todas sus propiedades es equivalente a la proposición (P) de que si el individuo *x* y el individuo *y* comparten todas sus propiedades, entonces *x* es idéntico a *y*. Y esta proposición está estrechamente relacionada al llamado *principio de la identidad de los indiscernibles*:

Si el individuo *x* y el individuo *y* comparten todos sus atributos [Propiedades y relaciones], entonces *x* es idéntico a *y*.

De esta manera, podemos afirmar que la concepción de los haces implica la mitad del principio de la identidad de los indiscernibles, a saber, la mitad que se ocupa de las propiedades más bien que de las relaciones [Para una defensa de las relaciones espacio-temporales como criterio de identificación (principio de individuación) de individuos indiscernibles de acuerdo con sus propiedades, véase el apartado “El conocimiento de las cosas individuales”, p. 50 y ss.]

(REINHARDT GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World*, Indiana University Press, 1983, pp. 70-71)

CAPÍTULO III

EL RESTO DEL MOBILARIO DEL MUNDO

LAS CATEGORÍAS DE INDIVIDUO Y ESTRUCTURA

A. EL CONOCIMIENTO DE COSAS INDIVIDUALES

A.1. EL ANTECEDENTE: IDEALISMO Y EMPIRISMO

La tradición tiene un problema acerca de cómo se conocen (perciben) las cosas individuales en tanto que individuos. Lo que está en la mente, vimos, es la forma o esencia de Oscar. Pero esta esencia es la misma para todas las manzanas. Lo que distingue a Oscar de otras manzanas, por tanto, debe ser su materia. Pero dicha materia no puede conocerse, ya que no se introduce en la mente del cognoscente. Por consiguiente, Oscar, esta manzana *particular*, no puede conocerse. Los platónicos, en cambio, tienen el problema justamente contrario: tienen dificultades a la hora de explicar cómo la mente conoce, no lo particular, sino lo universal, la forma. De acuerdo a esta tradición, lo que viene a través de los sentidos es lo particular, lo que pertenece al mundo del llegar a ser. Lo que es sensible, por decirlo concisamente, es lo que está en el espacio y/o en el tiempo. ¿Cómo conocemos entonces las formas, ciudadanas del mundo del ser? El platónico usualmente inventa una facultad mental especial como respuesta a esta pregunta. La mente tiene dos ojos, afirma, el ojo de los sentidos y el ojo del entendimiento (contemplación). Así, mientras el aristotélico tiene que explicar cómo conocemos los particulares, el platónico tiene que explicar cómo conocemos los universales. Pero volvamos a Berkeley o, mejor dicho, a Descartes.

La solución cartesiana al problema aristotélico, podemos ver ahora que es de corte “Platónico”: simplemente postula una facultad especial de la mente, el entendimiento, el cual es supuesto para conocer directamente las sustancias materiales. Las propiedades sensibles, mantiene que se conocen a través de los sentidos; las sustancias materiales, en las cuales ellas inhieren, por otra parte, se

conocen mediante el entendimiento. Pero esta solución no vale. Descartes se equivoca: no hay facultad semejante a lo que él llama “entendimiento.” Si la hubiera, entonces deberíamos ser capaces de reconocer el pedazo de cera como lo mismo, aun cuando no lo hubiéramos observado continuamente. Pero no lo hemos hecho. Pongamos por caso que se nos muestra una bola de billar blanca, seguidamente se nos muestra otra bola de billar blanca, y entonces se nos pregunta si la que se nos ha mostrado ahora es la misma que se nos mostró antes. Obviamente, sólo podemos adivinar. Pero si Descartes estuviera en lo cierto, y existiera una facultad especial que, por así decirlo, “capta” directamente las sustancias materiales, entonces seríamos capaces de decir si una de las bolas de billar es o no la otra independientemente de cuánto se parezcan. Es simplemente un hecho que sólo podemos reconocer los objetos perceptivos como los mismos por medio de sus propiedades y relaciones con otras cosas.

Pero también se puede extraer una conclusión muy diferente del ejemplo de la cera de Descartes. Se puede sostener que demuestra que no puede haber semejante cosa como una sustancia material. Si hubiera una cosa tal, alguien podría inferir, entonces se tendría que ser capaz de reconocerla directamente, como Descartes afirma que podemos. Pero acabamos de ver que, en realidad, no reconocemos los objetos perceptivos directamente, sino sólo a través de sus propiedades y relaciones. Por consiguiente, no hay sustancias materiales. De esta manera, el ejemplo de la cera de Descartes contiene un poderoso argumento en contra de la existencia de las sustancias materiales. Berkeley, sin embargo, ataca la noción de sustancia desde una perspectiva diferente. Él sigue los pasos de Locke. Él simplemente afirma que nunca conocemos sustancias materiales; que no percibimos nada más que propiedades sensibles (véase, por ejemplo, el comienzo del primer diálogo de G. Berkeley: *Three Essays between Hylas and Filonous*.) Tampoco es el único filósofo que mantiene esta extraña concepción. Locke, recordemos que habla de las sustancias materiales como las cosas que no podemos conocer. Reid afirma que es un *principio metafísico* que “las cualidades que percibimos mediante nuestros sentidos deben tener un sujeto, que llamaremos un cuerpo,...” (Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, p. 650). Y Hume afirma que no hay impresión de una sustancia material; y, puesto que no hay impresión de ella, no puede haber tampoco idea de ella. Parece ser un dogma del

empirismo que la mente no percibe individuos, sino sólo propiedades. Y sin embargo ¿qué podría ser más sencillo que vemos manzanas al igual que sus colores, que percibimos cosas individuales al igual que sus propiedades y relaciones? Tanto la tradición como el empirismo fracasan porque niegan este hecho.

En lo concerniente a la cuestión de si las sustancias materiales (cosas particulares) son o no cognoscibles, debemos hacer varias distinciones. Debe admitirse que las cosas individuales no pueden *ser reconocidas directamente*, sino sólo a través de sus propiedades y relaciones. Podemos reconocer una bola de billar blanca como lo mismo que vimos anteriormente porque tiene un pequeño punto en un costado. O podemos estar seguros de que es la misma porque la hemos observado ininterrumpidamente en su curso espacio-temporal. Pero no podemos reconocer directamente que sea la misma. En este sentido de “conocer,” las cosas individuales no se pueden conocer. Pero éste no es el sentido importante de la palabra. Hay dos sentidos igualmente importantes. De acuerdo con uno, conocer una cosa individual es conocer cosas acerca de ella. Es conocer qué propiedades tiene y en qué relaciones está con otras cosas. Conocemos una manzana, en este sentido, cuando conocemos qué figura y color tiene, cuánto pesa, qué clase de manzana es, de dónde procede, quien nos la vendió, etc., etc. Me parece bastante obvio que conocemos cosas individuales de este modo, pues podemos conocer todas las cosas que acabo de mencionar acerca de Oscar.

Se ha mantenido que conocer cosas sobre un individuo significa conocer cosas sobre cuando se lo considera aisladamente, despojado de sus propiedades y relaciones, como una mera cosa particular desnuda. Y puesto que no podemos conocer lo que es un individuo cuando lo consideramos desnudo de todas sus propiedades y relaciones, se mantiene que no podemos conocer las cosas individuales. Pero ¿no es absurdo preguntar qué propiedades tiene un individuo cuando se considera desprovisto de todas las propiedades? Si adoptamos esta noción de lo que significa conocer, entonces se sigue que no se puede conocer nada de ninguna cosa. Las propiedades, por esa razón, entonces tampoco se pueden conocer, ya que ¿qué es una propiedad cuando se considera desprovista de todas las propiedades y relaciones? No, conocemos cosas individuales al igual otras clases de cosas, ya que conocemos sus propiedades y relaciones. Incluso conocemos algunas

de sus propiedades *categoriales*, las cuales distinguimos de otras clases de existentes. Una cosa individual, por ejemplo, está en relaciones temporales con otras cosas individuales; ninguna otra categoría es temporal en este sentido. Esta es una de las tesis fundamentales de mi ontología.

En otra importante acepción de la palabra, conocemos una cosa individual cuando estamos teniendo conocimiento directo de ella. En este sentido, conocemos la torre Eiffel, pero no conocemos el Kremlin; conocemos el matiz de color verde oliva, pero no a una persona invidente. Creo que este es el sentido de conocer que Berkeley rechaza para el conocimiento de cualquier cosa que no sean propiedades sensibles. Al comienzo del primer diálogo de los *Three Dialogues*, Hylas concede sin la menor protesta lo que obviamente es completamente falaz, a saber:

Que las cosas sensibles son sólo aquellas que se perciben inmediatamente mediante los sentidos. Me harás saber además si percibimos inmediatamente mediante la vista alguna cosa además de la luz, los colores y las figuras; o mediante el oído, alguna cosa excepto los sonidos; mediante el paladar, alguna cosa además de los sabores; por el olfato, alguna cosa además de los olores; o por el tacto, más que cualidades tangibles.

G. BERKELEY, *Three Dialogues between Hylas and Philonous*.

Estamos dispuestos a presentar la objeción de que percibimos inmediatamente mediante la vista cosas, tales como manzanas, y que las manzanas, aunque *tienen* colores, no *son* colores, y aunque tienen figuras, no *son* figuras. Estamos dispuestos a objetar que podemos oler las rosas, saborear las langostas, y relamernos los labios, y que ninguna de estas cosas es una propiedad.

Para Berkeley es sencillo poner las cosas del revés. Puesto que niega que halla manzanas, podemos preguntar ¿cómo piensa que las conocemos, si no es mediante la vista, el tacto, etc.? Él puede responder que las conocemos porque no son nada más que haces de propiedades sensibles, y tenemos que admitir que conocemos tales propiedades. Pero esta respuesta no vale. ¿Qué es un *haz* de propiedades sensibles? Hay sólo dos respuestas plausibles: un haz es o una propiedad sensible en sí misma o algo distinto de una propiedad sensible. Pero no puede ser lo primero por razones ontológicas; una propiedad tiene que ser propiedad de algo, y una manzana

no lo es “de algo.” (¡Berkeley, interpreto, no cree que todo sea una propiedad de El Absoluto!) Y no puede ser algo distinto de una propiedad, ya que entonces no podríamos conocer los haces de propiedades sensibles, de acuerdo con la propia concepción de Berkeley. Dicho sin rodeos, Berkeley se contradice a sí mismo cuando mantiene en que nada llega a través de los sentidos salvo propiedades sensibles y también en que conocemos en la percepción cosas individuales, tales como las manzanas.

Nada, en modo alguno, puede debilitar nuestra convicción de que percibimos cosas individuales al igual que sus propiedades y relaciones. Ni si quiera podemos dudar por un momento de que conocemos qué clases de propiedades y relaciones tienen las cosas individuales. En esta cuestión, como en otras muchas encrucijadas de nuestra investigación, el sentido común desempeña un papel prominente. Tanto los aristotélicos como los empiristas modernos están equivocados. Pero los platónicos no lo hacen mucho mejor, como veremos más adelante. Ellos se avocan al fracaso al postular una misteriosa facultad, ya sea llamada “contemplación” o “intuición eidética,” las cuales se dice que son para conocer universales. Aquí, también, nos apoyamos en el sentido común. No sólo vemos manzanas individuales, ciudadanas del mundo del llegar a ser, sino también sus propiedades y relaciones, ciudadanas del reino del ser. La percepción, “los sentidos,” nos dan a conocer individuos al igual que sus propiedades y relaciones. ¿Cómo puede la percepción lograr este hecho milagroso? ¡Por ser proposicional! Tanto el aristotelismo como el platonismo pueden ser superados si mantenemos firmemente la idea fundamental de que lo que percibimos son semejantes estados de cosas, como que esta manzana, Oscar, es verde. Al percibir que Oscar es verde, percibimos tanto la manzana individual como su color universal. Esta es la tesis más importante de nuestra teoría del conocimiento: La percepción es proposicional.

(R. GROSSMANN, *The Fourth Way: A Theory of Knowledge*, Indiana University Press, 1990, pp. 11-14)

B. CATEGORIZACIÓN: LA NATURALEZA DE LAS COSAS INDIVIDUALES

CRITERIOS DE IDENTIFICACIÓN DE PARTES Y TODOS ESPACIO-TEMPORALES

B.1. LA IMPORTANCIA DE LAS RELACIONES

Los “todos” —o como yo preferiría llamarlos: estructuras— están por todas partes. Toda ciencia que merezca su nombre investiga alguna clase de estructura. Y también lo hacen algunas empresas que no se cuentan por lo común entre las ciencias, como la lógica, la aritmética y la teoría de conjuntos. La química, obviamente, se ocupa de las estructuras químicas, es decir, de compuestos hechos de elementos químicos. La física de partículas, de manera igualmente obvia, trata de la estructura atómica de que están hechas las partículas elementales. Las estructuras de estos dos tipos son partes espacio-temporales de los objetos ordinarios perceptivos. Semejantes objetos, como hemos visto, son estructuras espacio-temporales.

Pero aun cuando las estructuras están por todas partes, la categoría de estructura sólo recientemente ha sido totalmente reconocida. Quizás la razón más profunda para este rechazo de la tradición se encuentre en el hecho de que tal reconocimiento presupone una concepción realista de las relaciones; ya que las estructuras consisten de entidades en relaciones entre sí. ¡Ninguna estructura sin relación; ninguna relación sin estructura!

(REINHARDT GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World*, Indiana University Press, 1983, p. 238)

INDIVIDUOS SIMPLES

B.2. PROPIEDADES ESPACIO-TEMPORALES

Nuestro paradigma de objeto perceptivo era lo que llamé “una manzana en un momento” o “un pedazo temporal de manzana”. Pero una manzana es, naturalmente, un objeto que dura algún tiempo y que cambia durante dicho tiempo. Lo que vale para una manzana, vale para la mayoría de objetos perceptivos: existen con alguna duración, y cambian durante dicho tiempo. Además, una manzana está espacialmente extendida; tiene partes espaciales. Y lo mismo vale para la mayoría de objetos perceptivos: tienen figura, tamaño, y partes espaciales.

Y partiremos de algunas observaciones sobre el espacio. Mi afirmación principal es, como mencioné antes, que no hay lugares [i.e., instancias de propiedades] en la forma de propiedades espaciales únicas o individuos espaciales. Esta afirmación se apoya, como admití fácilmente, en la convicción de que no conocemos semejantes entidades. Lo que hay por el espacio, hablando antológicamente, son ciertas propiedades y relaciones espaciales. Entre las propiedades espaciales están las figuras. Entre las relaciones espaciales están las conocidas de estar a la izquierda de, de estar entre, de ser parte de, etc. No necesitamos investigar cuántas propiedades y relaciones espaciales hay. Por ejemplo, no necesitamos molestarnos en decidir si el tamaño es una propiedad de los individuos o una relación entre ellos. Lo que importa para nuestra discusión es, no cuántas propiedades y relaciones distinguibles hay, sino que no hay “espacios vacíos”. Sin embargo, mi fuerte convicción a este respecto, no me hace, como se podría pensar, un relativista en la disputa clásica entre absolutistas y relativistas. El espacio no es absoluto, puesto que no consiste de lugares. Pero tampoco es puramente relativo; ya que comprende propiedades espaciales.

Entre las relaciones espaciales, tenemos particularmente que enfatizar la relación de ser una parte espacial de. Nuestra manzana paradigmática tiene una superficie, así como también un interior. Podemos distinguir entre las diferentes partes de la superficie, así como también entre las diferentes partes de su interior. Una parte de la superficie, por ejemplo, puede ser roja, mientras que otra parte es verde. Y

la manzana contiene pepitas. Las pepitas mismas constan partes más pequeñas; y el final del todo, cuando dejamos de buscar más y más pequeñas partes espaciales, es una cuestión de especulación del físico. Y ¿hay también cosas espacialmente simples? No lo sé. Considérese un cuadrado verde uniformemente sobre la pizarra. Esto no es un pedazo de la pizarra, ni una pieza de madera o plástico, Sin embargo, es un individuo espacial. Supóngase que no tiene partes visibles, que no contiene ningún área verde clara, ninguna línea divisoria, etc. Puede bien ser un individuo simple.

Mi afirmación principal en relación a la naturaleza del tiempo es que no hay momentos, entendidos como propiedades únicas o individuos [i.e., instancias de propiedades]. Al igual que con los lugares, ningún argumento podría convencerme de que debe haber tales entidades porque la percepción y la experiencia sencillamente demuestran que no hay cosas semejantes. Pero hay propiedades y relaciones temporales. Más precisamente, hay una propiedad temporal de duración y hay las familiares relaciones temporales de después de, antes de, y simultaneidad. Y hay también, de manera más importante, una relación temporal parte-todo. Un objeto perceptivo ordinario, la manzana de Berkeley, tiene partes temporales al igual que espaciales. En sus primeras fases de maduración, por ejemplo, la manzana es verde; después, cuando madura, es roja; y todavía después, se pudre.

Supongamos que la manzana A es primero, en la fase de maduración, verde (por todas partes), y después, cuando se pudre, roja (por todas partes). Ahora bien. Este estado de cosas no puede ser representado por la sentencia “ A es verde y A es roja”. Al suponer que algo que es rojo es no verde, se seguiría de lo contrario que la manzana es tanto verde como no verde. De esta manera, la cuestión que se plantea es cómo describir este estado de cosas correctamente. La respuesta más obvia propone la sentencia: “ A es verde en t_1 y A es rojo (no verde) en t_2 ”. Pero si interpretamos esta sentencia literalmente, entonces tenemos que suponer que hay momentos individuales representados por “ t_1 ” y “ t_2 ”. Puesto que no hay momentos de esta clase, debemos buscar una sentencia diferente. El hecho de que los objetos perceptivos tienen partes temporales al igual que espaciales sugiere inmediatamente otra representación. Si llamamos “ a_1 ” a la parte temporal de la manzana A , que es verde, y “ a_2 ” a la parte temporal de la manzana que es roja (no verde), podemos representar el estado de cosas de que A era primero verde y después, posteriormente, rojo, mediante:

a_1 es verde y a_2 es rojo (no verde), y a_1 es anterior a a_2 .

Para expresarlo menos abstractamente, afirmar que A era primero verde y después rojo es afirmar que en una fase anterior A era verde y en una fase posterior, rojo.

(REINHARDT GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World*, Indiana University Press, 1983, pp. 89-92)

INDIVIDUOS COMPLEJOS

B.3. ISORFISMO

Dos sucesiones de terceras [Intervalos musicales] son, según nuestro análisis, dos estructuras que comparten las mismas relaciones, aun cuando consisten de diferentes tonos. Lo que reconocemos como lo mismo —lo que constituye la misma melodía— son las relaciones entre los tonos. En este caso particular, la semejanza entre dos estructuras se apoya en la igualdad de sus respectivas relaciones. Ehrenfels se da cuenta de que las relaciones entre los tonos explican la igualdad de la melodía. Pero él no puede admitir que nuestro reconocimiento de esta igualdad no es nada más que nuestro reconocimiento de las mismas relaciones entre los diferentes grupos de tonos.

Ehrenfels no puede aceptar nuestro análisis por su particular concepción de las relaciones. Al mismo tiempo, él creyó, al igual que su profesor, Meinong, que las relaciones no se pueden percibir, y que son creadas por la mente mediante actos de comparación. Por consiguiente, la semejanza no puede consistir en igualdad de relaciones. Pero si las relaciones se pueden percibir y no son creadas por la mente mediante actos de comparación, como sostenemos, entonces ambas objeciones desaparecen para nuestro análisis.

Dos estructuras, por resumir, pueden, en efecto, ser semejantes en que comparten una propiedad común. Por ejemplo, dos cuadrados, uno que consiste de cuatro triángulos, el otro de cuatro más pequeños, comparten la propiedad de ser cuadrado. Sin embargo, dos estructuras también pueden ser semejantes de muchos otros modos. Obviamente, pueden consistir de las mismas partes no relacionales. O pueden compartir las mismas relaciones. Mucho más importante, dos estructuras pueden ser semejantes entre sí por ser *isomórficas* entre sí. Esto, en efecto, es una de las más fundamentales y fascinantes características de las estructuras. Permítaseme enfatizar de nuevo que la teoría de la Gestalt yerra cuando atribuye todas las semejanzas entre todos a la presencia de propiedades compartidas. Hacerlo es pasar por alto la importancia de las relaciones.

(REINHARDT GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World*, Indiana University Press, 1983, pp. 250-252.

B.4. TRÁNSITO HACIA LA CATEGORÍA DE ESTRUCTURA

Si todas las estructuras fueran de naturaleza espacio-temporal, simplemente podríamos distinguir entre individuos simples y complejos. Un cuadrado del tablero de ajedrez, asumiendo que no se puede dividir más, sería un individuo espacialmente simple; el tablero de ajedrez, en cambio, sería un individuo espacialmente complejo. Esta posibilidad se origina porque todos los todos que consisten de individuos espacio-temporales son en sí mismos entidades espacio-temporales. Estos todos, al igual que sus partes, tienen características espacio-temporales. Un individuo, según esta explicación posible, es una cosa que tiene características espaciales y/o temporales, independientemente de si consiste o no de más entidades espacio-temporales. La noción de estructura perdería entonces su importancia, no tendría que enumerarse como categoría junto con individuos, propiedades, clases, cuantificadores, etc. Pero hay también estructuras que no consisten de cosas individuales.

(REINHARDT GROSSMANN, *Ontological Reduction*, Indiana University Press, 1973, p. 148)

CATEGORIZACIÓN: LA NATURALEZA DE LOS INDIVIDUOS Y LAS ESTRUCTURAS

CRITERIOS DE IDENTIFICACIÓN DE PARTES Y TODOS NO ESPACIO-TEMPORALES

C. LA CATEGORÍA DE PARTE O INDIVIDUO PROPIAMENTE DICHO

CONDICIONES DE IDENTIDAD DE LA CATEGORÍA:

C.1. PROPIEDADES NO ESPACIO-TEMPORALES

Por ejemplo, los números forman diversas estructuras tales como series, grupos, etc. Hay también estructuras que consisten de propiedades; por ejemplo, la estructura de los colores puros ordenados por tonalidad, brillo y saturación. Además, estas estructuras no tienen las mismas características que sus constituyentes. Por ejemplo, las series de los números naturales no están en relación de suma con nada, y el color puro no tiene tono. Estas estructuras, a diferencia de las espacio-temporales, son entidades totalmente diferentes de sus constituyentes. Las series de números naturales, por ejemplo, no es en sí misma un número natural. Y esta es la razón por la que la noción de estructura adquiere importancia ontológica; por la que tiene que figurar como una de las categorías fundamentales.

Las estructuras, es claro, podemos agruparlas según sus partes no relacionales. Podemos distinguir entre estructuras que consisten de individuos, estructuras que consisten de propiedades, estructuras que consisten de cuantificadores, etc.

(REINHARDT GROSSMANN, *Ontological Reduction*, Indiana University Press, 1973, pp. 148-149)

D. LA CATEGORÍA DE ESTRUCTURA PROPIAMENTE DICHA O ALGEBRA BOOLEANA

CONDICIONES DE IDENTIDAD DE LA CATEGORÍA:

D.1. ISORFISMO

Entre el mobiliario del mundo, hay la categoría de estructura (“todo”). Una estructura es una entidad compleja que consiste de partes en relaciones entre sí. Dos estructuras son idénticas si y sólo si (a) sus partes no relacionales son las mismas, (b) sus relaciones son las mismas, y (c) correspondientes partes están en relaciones correspondientes.

La característica más fascinante de las estructuras es que pueden ser *isomórficas* entre sí. Decimos que dos estructuras S_1 y S_2 son isomórficas entre sí si y sólo si lo siguiente es el caso: existe una relación R_1 y una relación R_2 tal que: (1) R_1 es una relación una a una entre las relaciones de S_1 , llamadas U_n , y las relaciones de S_2 , llamadas V_n , (2) R_2 es una relación una a una entre los miembros de los campos de U_n y los miembros de los campos de V_n tal que: (3) si cualesquiera miembros de n forma una n -tupla que está en una de las relaciones U_n , entonces los miembros relacionados a ellos por R_2 forman una n -tupla que está en la correspondiente relación de V_n . Menos precisamente, dos estructuras son isomórficas entre sí si y sólo si sus partes no relacionales se correlacionan una a una entre sí, sus relaciones son coordinadas una a una entre sí, y las partes correspondientes son coordinadas por correspondientes relaciones.

Una estructura de esta clase es llamada “álgebra booleanas”. Las álgebras booleanas son interesantes porque una cierta estructura de números [relaciones sintéticas a priori], al igual que una cierta estructura de conjuntos [relaciones sintéticas a priori] son álgebras booleanas. Sabemos, naturalmente, que hay una tercera estructura que es un álgebra booleana, a saber, una estructura formada por ciertas relaciones entre estados de cosas [relaciones sintéticas a priori].

(R. GROSSMANN, *The Fourth Way: A Theory of Knowledge*, Indiana University Press, 1990, pp. 251-253)

APÉNDICE II: VERDADES SINTÉTICAS A PRIORI

ESTRUCTURAS ABSTRACTAS FORMADAS POR

RELACIONES DE DEPENDENCIA ENTRE PROPIEDADES

SENSIBLES

Quiero llamar la atención sobre un curioso grupo de verdades que se apoyan en algún lugar entre las alegadas verdades analíticas de la aritmética y la teoría de conjuntos, por un lado, y las alegadas verdades sintéticas de las ciencias naturales, por otro. Estas son las llamadas verdades *sintéticas a priori*. Estas verdades, en efecto, tratan de una estructura, a saber, la estructura formada por nuestras dimensiones sensoriales. Y este hecho, pienso, explica su posición intermedia entre aritmética y ciencia. Sobre lo que quiero llamar la atención es, en resumen, la importancia filosófica de la estructura formada por nuestras dimensiones sensoriales.

Berkeley distingue entre partes separables e inseparables de individuos. Por ejemplo, el color es inseparable de la extensión. Stumpf va un paso más allá y afirma que el tamaño de una superficie determina su color. Todos los estudiantes de Brentano siguieron los pasos de Berkeley. Enfatizaron y dedicaron mucho tiempo a la discusión de la distinción de Berkeley. El *locus classicus* de este esfuerzo es la tercera investigación de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Mucho de esa investigación es tedioso. Pero Husserl también destaca un punto profundo: “Es ahora inmediatamente sencillo”, he dice, “que todas las leyes o necesidades que gobiernan las diferentes clases de piezas no independientes caen bajo las esferas de lo sintético a priori: uno capta completamente lo que las divide de piezas meramente formales, sin contenido”. (E. HUSSERL, *Logical Investigations*, Vol. II, p. 456.) Y comenta esas leyes en el sentido de que hay no independencia para cualidades, intensidades, extensiones, límites, formas relacionales, etc., deben distinguirse de las generalizaciones puramente analíticas. De esta manera, Husserl afirma que el área que se reserva tradicionalmente a las verdades sintéticas a priori es el área cubierta por las verdades sobre las dimensiones sensoriales, es decir, por las verdades sobre colores, figuras, tonos, etc. Las verdades sintéticas a priori son verdades sobre las estructuras formadas por propiedades sensibles y relaciones.

¿Cómo difieren estas verdades de las verdades “analíticas”, por un lado, y las verdades científicas, por otro? Bien, difieren de las primeras por ser mucho menos generales. En este sentido, se asemejan a las verdades de la ciencia. Pero también difieren de las últimas en un aspecto más importante: mientras que podemos *imaginar* que las verdades de la ciencia son falsas, no podemos imaginar —visual, auditivamente, etc.— ninguna alternativa a las verdades sobre nuestras dimensiones sensoriales. Podemos imaginar que hay sirenas, por ejemplo, aun cuando es un hecho biológico que no hay ninguna. Pero no podemos imaginar una superficie azul que al mismo tiempo sea también roja por todas partes. Tampoco podemos imaginar lo que sería para el color marrón tener mayor que un matiz de amarillo, o para una superficie no tener color. En este aspecto, las verdades sobre nuestras dimensiones sensoriales se asemejan a las llamadas verdades analíticas. No podemos tampoco imaginar excepciones para estas verdades. Tenemos aquí, pues, una explicación del peculiar estatus de las verdades sintéticas *a priori*. Son sintéticas como las verdades de la ciencia por estar limitadas a una cierta temática. Y son (conocidas) *a priori* como las verdades analíticas porque no podemos imaginarlas ser falsas.

Debemos distinguir nítidamente entre lo que podemos imaginar y lo que podemos concebir. Podemos concebir situaciones contradictorias. Por ejemplo, podemos concebir que es el caso que una superficie es tanto azul como no azul por todas partes al mismo tiempo. Pero no podemos imaginar una superficie semejante. Lo que podemos imaginar, pero no podemos concebir, depende así francamente de nuestros sentidos. Depende, como ahora vemos claramente, de las leyes que gobiernan nuestras dimensiones sensoriales.

Ahora bien, puede objetarse a nuestra noción de lo sintético *a priori* que debe ser incorrecta porque las leyes no pueden ser conocidas *a priori*. Una ley, así procede el argumento, sólo puede ser conocida por inducción, a menos que se deduzca de otra ley. Y lo que es conocido por inducción es, por definición, no conocido *a priori*. Por consiguiente, una ley, a menos que se deduzca de otras leyes, no puede ser conocida *a priori*.

Esta relación entre la inducción y lo *a priori* se establece por medio de un acuerdo verbal. El conocimiento *a priori*, uno supone, es conocimiento que *no se basa en la experiencia*. Lo que es conocido por inducción, uno supone también, es

obviamente conocido sobre la base de la experiencia. De ahí que se siga que lo que es conocido por inducción no puede ser conocido *a priori*. Pero hay una obvia ambigüedad en la noción de conocimiento basado en la experiencia. Supóngase que comparamos un jersey azul media noche con una camiseta amarillo canario. Supóngase que advertimos en esta ocasión que el azul media noche es más oscuro que el amarillo canario. ¿Está basado este conocimiento en la experiencia? En un sentido, lo está; en otro, no. Experimentábamos (percibíamos) el color del jersey y el color de la camiseta, y también experimentábamos (percibíamos) que lo primero es más oscuro que lo primero. En este obvio sentido, nuestro conocimiento sobre la relación entre los dos colores es una cuestión de experiencia (percepción). ¿Intentaríamos confirmar que el azul media noche es más oscuro que el amarillo canario comparando otras cosas azul media noche con otras cosas amarillo canario? Obviamente, no. ¿Qué clase de individuo está ante nosotros no es importante cuando está en juego esta relación entre los dos colores. Podemos, por tanto, estar seguros de que ninguna experiencia futura de dos diferentes cosas azules media noche y amarillo canario podrá contradecir lo que hemos observado. Nuestro conocimiento de la relación entre los dos colores no es una cuestión de inducción de diferentes pares de cosas individuales. En este sentido, no está basado en la experiencia.

Nuestro oponente está convencido de que una ley no puede ser conocida *a priori*. Puesto que no conocemos *a priori* que lo que es rojo no puede ser azul, él razona, este conocimiento no puede basarse en una ley. En otras palabras, el hecho de que lo que es rojo no puede ser azul no puede ser una ley. Pero si no es una ley, ¿qué es? Nuestro ejemplo de los dos colores nos da una pista.

Hay sólo el hecho general de que si algo es rojo, entonces no es azul. Pero ¿no es verdad que tratamos de establecer este hecho general acumulando más y más instancias de cosas rojas que no son azules? ¿No es el caso que conocemos esta ley de manera distinta que por inducción? Y si lo conocemos de otra manera que por inducción ¿cómo podemos explicar este hecho? La ley en cuestión, creo, no puede ser conocida de otra forma que por inducción o deducción. Al haber advertido que algún objeto particular es rojo, pero no azul, podemos sencillamente preguntarnos a nosotros mismos si cualquier objeto rojo podría alguna vez ser también azul (al mismo tiempo, por todas partes, naturalmente). Para responder a esta cuestión,

tratemos de imaginar como sería semejante objeto. Y nos damos cuenta, inmediatamente, naturalmente, de que no podemos imaginar una situación semejante. De ahí que concluyamos sin más que nada que sea rojo pueda ser azul. Nos convencemos a nosotros mismos de este hecho general, en otras palabras, no por coleccionar varias instancias, sino al darnos cuenta de que no podemos nunca imaginar una excepción. Lo que es importante de la noción de conocimiento *a priori* es, no la distinción entre hechos generales y singulares, sino la distinción entre hechos de los que podemos imaginar excepciones y hechos de los que no podemos. Incluso los hechos generales (las leyes) pueden dividirse en dos clases por medio de este criterio. Podemos imaginar una ballena que no es mamífera y, por consiguiente, una excepción de la ley de que todas las ballenas son mamíferas. Pero no podemos imaginar un objeto rojo que es también azul por todas partes y, por consiguiente, no podemos imaginar una excepción de la ley de que las cosas rojas no son azules.

Lo que es necesario, en este sentido, es de lo que no podemos imaginar lo contrario. Todas las verdades sintéticas *a priori* son necesarias en este sentido. Es necesario que verde es un color y que las cosas rojas no son azules. Pero también es necesario que dos más dos es igual a cuatro y que las propiedades no ejemplifican individuos. No podemos imaginar excepciones de las leyes de la ontología.

Lo que imaginamos son estados de cosas, y esto no se debe confundir con las imágenes que tenemos cuando los imaginamos. Pues una imagen es una cosa individual, no un estado de cosas. La necesidad se une a los estados de cosas, no a sus imágenes. Un estado de cosas es *necesario*, en el sentido bajo estudio, si y sólo si no podemos imaginar que el estado de cosas no se obtuviera, si y sólo si, en otras palabras, no podemos imaginar su negación. Un estado de cosas *posible*, en la misma línea, es un estado de cosas que podemos imaginar que se obtiene. Podemos, por tanto, pensar el ser imaginable como ser una propiedad de ciertos estados de cosas. Si lo hacemos, entonces podemos distinguir entre cuatro clases de estados de cosas: (1) estados de cosas imaginables, (2) estados de cosas que no son imaginables, (3) estados de cosas de los que podemos imaginar su negación, y (4) estados de cosas de los que no podemos imaginar su negación. Los estados de cosas de la primera clase son llamados *posibles*; los de la segunda clase son llamados *imposibles*; los estados

de cosas de la terca clase se dice que son *contingentes*; y los de la cuarta son llamados *necesarios*.

(REINHARDT GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World*, Indiana University Press, 1983, pp. 261-266)

LA CATEGORÍA DE RELACIÓN

A. EL CONOCIMIENTO DE LAS RELACIONES

A.1. LOS ANTECEDENTES: REDUCCIONISMOS

La tradición aristotélica ha sido, en general, inhóspita con las relaciones. Hay, al menos, dos razones. [B1] En primer lugar, hay la concepción aristotélica de las relaciones como una peculiar clase de accidente (*Categories*, 7). Aristóteles parece haber concebido una relación como una propiedad (accidente) de un individuo que de alguna manera indica más allá de sí misma otra entidad. Está “en” una sustancia, al igual que un matiz de color, pero es de alguna manera diferente de un color en que tiene una dirección hacia otra cosa. Se sigue de esta concepción, pienso, que una relación no puede realmente estar “en” dos sustancias en el sentido de que el color está en una sustancia. Leibniz, recordamos, señala esto al comparar una relación que está “en” dos sustancias con un accidente que tiene una pata en una sustancia y otra pata en otra sustancia.

[B2] En segundo lugar, hay la razón de que son concebidas como instancias. La particular blancura de Sócrates es concebida, como hemos visto, como alguna clase de entidad concreta. Ahora bien, si concebimos las relaciones, puesto que son accidentes, de la misma manera, entonces nos encontramos con un problema que ya hemos mencionado. Una particular instancia de la relación de estar a la izquierda, por ejemplo, debe estar espacialmente localizada en alguna parte, pero no hay ningún lugar plausible. Mientras que tiene algún sentido localizar la blancura de Sócrates donde está Sócrates, no podemos localizar esta instancia donde están sus términos. Expresado de forma diferente, mientras uno quizás puede convencerse a sí mismo de que uno está señalando una instancia de color cuando uno señala en realidad un individuo coloreado, uno puede difícilmente creer que uno está señalando la instancia de relación cuando uno señala sus términos o la algún lugar a la mitad entre los

términos. La tradición aristotélica de esta manera no hace justicia a las relaciones porque no encajan ni en la concepción de que los accidentes son partes de las sustancias (primeras) ni en la concepción de los accidentes como instancias.

Naturalmente, estas concepciones aristotélicas no son tanto motivos contra las relaciones como motivos para eludirlas. [A1, respuesta de Grossmann a B1] Uno puede romper con la primera concepción reconociendo que no todos los accidentes son partes de las sustancias (o, quizás, ninguna lo es). [A2, respuesta de Grossmann a B2] Y uno puede evitar la segunda dificultad sosteniendo, como hacemos, que los accidentes no son instancias.

[B3] La mente es el gran cubo de basura de la ontología. Las categorías que no encajan en uno de los dogmas de la escuela son tiradas a la basura. Pero puesto que no desaparecen simplemente, deben encontrar algún receptáculo. La mente es este receptáculo. Las relaciones han sufrido este destino. Muy a menudo, la tradición las ha entendido como meras *entia rationis*. Las relaciones sólo son, como Lotze lo expresa, “representaciones en una conciencia que relaciona, o como estados internos de los elementos reales que, como queramos decir, están en estas relaciones”. (H. LOTZE, *Metaphysik*, p. 208).

Según esta concepción, existe un mundo no mental de cosas individuales y sus propiedades. Las relaciones, en cambio, son entendidas como producidas mediante la mente através de los llamados *actos de comparación*. La mente, presentada con dos individuos y sus propiedades, compara activamente éstas entre sí, y al compararlas, crea otra entidad, la relación.

[A3, respuesta de Grossmann a B3] Supongamos que una mente es presentada con nuestras familiares bolas de billar. Supongamos también que en esta ocasión la mente es presentada con dos instancias de color: blanco₁ y blanco₂. ¿Cómo la mente crea ahora la relación de semejanza que, presumiblemente, vale entre estas dos instancias? Pegaso, podemos decir, es “una creación” de la mente; y también lo es la montaña dorada. ¿Es la mente, de manera semejante, libre de crear cualquier relación que le plazca cuando es presentada con las dos instancias? Obviamente, no. Estamos todos de acuerdo en que estas dos instancias son semejantes, mientras que blanco₁ no es semejante a otra instancia de color, digamos, rojo₃. De esta manera, debe haber algo en o sobre las dos instancias que dice a la mente cuál de las muchas relaciones

posibles crear en esta ocasión. Debe haber una indicación en el mundo no mental que dirige la mente hacia la creación de una relación de semejanza más bien que de diferencia. Un ensayo de las relaciones como *entia rationis* debe decirnos en que consiste esta indicación.

[B4] La misma idea de que las relaciones son creadas a través de actos de comparación insinúa una respuesta. Lo que comparamos son propiedades de los términos de la relación. Estas propiedades deben proporcionarnos la relevante indicación. Por ejemplo, debe haber alguna característica de blanco₁ y blanco₂ que nos diga (a la mente) que son semejantes entre sí. Si hay una característica semejante, entonces podemos incluso omitir la parte de nuestro análisis que trata de la actividad creadora de la mente y concentrarnos, en lugar de ello, en el hecho de que blanco₁ y blanco₂ tienen esta característica. Podemos afirmar, en otras palabras, que el hecho representado por la sentencia “blanco₁ es semejante a blanco₂” involucra esta característica, pero no una relación. Esta línea de razonamiento tiene lugar ya en Platón o, al menos, se puede leer en el siguiente pasaje del *Fedón*:

Pero admites, dijo, que la proposición de que Simmias es más alto que Sócrates, no es exactamente verdadera tal como es afirmada; Simmias no es realmente más alto que Sócrates porque es Simmias, sino a causa de su altura. Ni tampoco es más alto que Sócrates porque Sócrates es Sócrates, sino por la pequeñez de Sócrates comparado con la magnitud de Simmias.

(*Fedón*, 102 b 7 - c 4)

Y también tiene lugar en este famoso pasaje de Leibniz:

Creo que no admitirás un accidente [una propiedad, en nuestra terminología] que esté en dos sujetos a la vez. Por tanto, mantengo, respecto de las relaciones, que la paternidad en David es una cosa y la filiación en Salomón es otra, pero la relación común a ambos es meramente una cosa mental, de la que las modificaciones de los singulares son sus fundamentos.

(G. W. LEIBNIZ, Vol. II, p. 486)

El hecho de que Simmias es más alto que Sócrates se analiza como el hecho de que Simmias tiene una cierta propiedad (altura respecto de Sócrates) y Sócrates tiene una

cierta propiedad (pequeñez respecto de Simmias). De modo semejante, el hecho de que David es el padre de Salomón se analiza como el hecho de que David tiene la propiedad de la paternidad (respecto de Solomon) y Salomón tiene la propiedad de filiación (respecto de David). En resumen, un hecho relacional se entiende como una conjunción de dos hechos, cada uno de los cuales atribuye una cierta propiedad a un término de la relación.

[A4, Respuesta de Grossmann a B4] Sigamos a Leibniz y llamemos a estas propiedades peculiares “fundamentos”. Un “fundamento”, es claro, no puede ser una propiedad relacional, tal como se entiende normalmente. Pero este punto, como hemos visto, necesita alguna elaboración. Considérese la supuesta propiedad relacional representada por “ser más alto que Sócrates”. Obviamente, los fundamentos deben ser propiedades de esta última clase. Pero esto quiere decir que el proponente de la concepción de los fundamentos debe postular una propiedad para todas las llamadas propiedades relacionales. Debe asumir que hay para toda propiedad relacional otra propiedad que tiene una entidad si y sólo si tiene la propiedad relacional. No sólo esta suposición es altamente dudosa, sino que no es tampoco una suposición que pueda fácilmente ser ilustrada con ejemplos. ¿Qué es, por ejemplo, la propiedad que blanco₁ tiene si y sólo si es semejante a blanco₂? O ¿cuál es la propiedad que 2 tiene si y sólo si es más pequeño que 3? Pienso que no hay ninguna respuesta razonable para todas estas cuestiones.

[B5] Ampliemos el ejemplo de Platón de Simias y Sócrates. Supongamos, por mor de la discusión, que Sócrates también es más alto que Platón, y que Platón es más alto que Aristóteles. De modo que Simmias es el más alto de los cuatro, Sócrates el segundo más alto, etc. Abreviemos “altura” por “A”, la “pequeñez”, por “P”. Ahora bien, uno puede tratar de suplantar el hecho de que Simmias es más alto que Sócrates por la conjunción *Simmias es A y Sócrates es P*. De modo semejante, el hecho de que Sócrates es más alto que Platón se representaría por “Sócrates es A y Platón es P”. Pero este análisis no valdrá. Pues también hay supuestamente el hecho de que Platón es A y Sócrates es P. Sin embargo, este hecho quiere decir que Platón es más alto que Sócrates, contrariamente a nuestro supuesto. No podemos descomponer una relación, por así decir, en dos fundamentos, y asignar un término a cada uno de estos fundamentos.

Según este análisis, una relación y su conversa son reemplazadas por dos fundamentos, A y P , y estos fundamentos se descomponen adicionalmente en tantos fundamentos como diferentes entidades relacionadas son requeridas.

[A5, respuesta de Grossmann a B5] Este análisis evita la dificultad mencionada [Fundamentos desordenados]. No podemos inferir ya que Platón es más alto que Sócrates, diga lo que se diga. Podemos clasificar el orden de las personas de nuestro ejemplo según su altura. De esta manera, parecemos ser capaces de explicar el orden en el mundo, generalizando nuestro ejemplo, sin tener que asumir que hay relaciones. Pero esta apariencia es engañosa. Nuestro orden de las cuatro personas se apoya en que asumimos que hay la relación de ser mayor que entre los números naturales. Puesto que Simmias contiene *tres Aes*, mientras que Sócrates contiene sólo dos *Pes*, y *puesto que tres es mayor que dos*, Simmias es más alto que Sócrates. En efecto, meramente hemos reemplazado una relación, la relación de ser más alto que, por otra relación, la relación de ser mayor que. Pero es la meta de esta clase de análisis dejar fuera todas las relaciones. En la medida de que no logra esta meta, el análisis ha fracasado.

[B6] Pero muchas otras cosas también equivocadas en este intento de reducir las relaciones a fundamentos. Los fundamentos llegan en pares, indicados por subíndices idénticos. La altura de Simmias respecto de Sócrates, T_1 , es coordinada con la pequeñez de Sócrates respecto de Simmias, S_1 . De esta manera, toda A es coordinada precisamente con un P , y conversamente. Expresado de modo diferente, suponemos que una A dada está en una relación de coordinación a una P dada. De esta manera, esta explicación presupone la existencia de una cierta relación, la relación que llamo aquí de un modo totalmente arbitrario, “coordinación”. Una vez más vemos que no deja fuera todas las relaciones.

Se ha argumentado que no necesitamos aceptar el irreducible hecho relacional de que A_x está asociado a P_y para llevar a cabo el deseo de reducción. Castañeda propone concebir el hecho de que Simmias es más alto que Sócrates, no como una conjunción de los dos hechos, sino como un “irreducible hecho binario” de la forma: A_x (Simmias) P_y (Sócrates) (Véase, H. N. CASTAÑEDA, *La teoría de Platón sobre las Formas, las relaciones y los particulares en el Fedón*; y también su *Plato's Phaedo Theory of Relations*) Su afirmación entonces es que mientras que no podemos

realmente dejar fuera los “hechos relacionales” de la forma de aquellos dos hechos binarios, podemos reducir las relaciones a fundamentos. La diferencia entre un mundo en que hay relaciones, como podríamos decir, y uno en que no hay relaciones se refleja en el tener o no lugar de aquellos peculiares hechos binarios. [A6, respuesta de Grossmann a B6] Pero no pienso que este punto de vista sea correcto. Primeramente, el hecho de que A_x esté en relación de coordinación con P_y no ha desaparecido, meramente se ha reformulado. Se expresa ahora al afirmar que A_x y P_y *tienen lugar juntos* en un cierto hecho. Una relación, la relación de coordinación, es sencillamente reemplazada por otra, la relación de tener ir juntos en un cierto hecho.

Adicionalmente, hay el problema de dar sentido al alegado hecho binario representado por “ A_x (Simmias) P_y (Sócrates)”. No es una conjunción, ni ninguna otra clase de hecho complejo conocido. Sin embargo, parece claramente tener dos partes. ¿Cómo leemos las expresiones entre comillas en castellano? Lo siguiente no vale: “La altura (de una cierta clase) está en Simmias, la pequeñez (de una cierta clase) está en Sócrates”. No vale porque podemos reemplazar aquí la coma por la palabra “y”. En resumen, no puedo entender este hecho sin concebirlo como consistente de hechos, tales como que Simmias tiene un cierto fundamento y que Sócrates tiene otro fundamento.

(REINHARDT GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World*, Indiana University Press, 1983, pp. 155-161)

B. CATEGORIZACIÓN: LA NATURALEZA DE LAS RELACIONES

CRITERIOS DE IDENTIFICACIÓN DE RELACIONES

CONDICIONES DE IDENTIDAD DE LA CATEGORÍA:

B.1. DIRECCIÓN

Las relaciones llegan a ser algo por sí mismo en la segunda mitad del siglo diecinueve. Los filósofos que me vienen a la mente son Peirce, Frege, Meinong, y Russell. Los Principios de la matemática, en particular, contienen una brillante y sustancial defensa de las relaciones como categoría separada. Hay poco que pueda decirse sobre la naturaleza de las relaciones que no se haya dicho en el libro de Russell. Comenzaré, por tanto, nuestro argumento a favor de las relaciones citando a Russell:

De esta manera, hay tres puntos que deben advertirse con respecto a las relaciones de dos términos: (1) tienen un sentido, de modo que, siempre que a y b no sean idénticos, podemos distinguir aRb de bRa ; (2) todas tienen una conversa, i.e., una relación R tal que aRb implica y es implicado por bRa , sean lo que sean a y b ; (3) algunas relaciones valen entre un término y sí mismo, y tales relaciones no son necesariamente simétricas, i.e., puede haber dos relaciones diferentes, que son conversas entre sí, y que valen entre un término y sí mismo.

(B. RUSSELL, *The Principles of Mathematics*, p. 97)

Una relación de dos términos tiene una *dirección* —un sentido— de modo que podemos distinguir entre su primer lugar y su segundo lugar. Una relación nos llega con un orden definido entre sus lugares. Esto quiere decir que el hecho de que *A es idéntico a B* no es el mismo hecho que *B es idéntico a A*, aun cuando estos dos hechos son, naturalmente, equivalentes. Estos dos hechos son diferentes porque el primer hecho tiene *A* como su *primer* término, mientras que el segundo tiene *B* como su *primer* término. Esta dirección es una característica indefinible de las relaciones que distingue las relaciones de toda otra clase de entidad.

(REINHARDT GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World*, Indiana University Press, 1983, p. 164)

B.2. TIPOS DE RELACIONES: NEXOS Y CONEXIONES

Una importante división ontológica separa las relaciones que pueden tender puentes entre categorías, de aquellas que no. Llamemos a las relaciones de la primera clase, *nexos*; llamemos a las relaciones de la segunda clase, *conexiones*.

Hay al menos seis grupos de nexus. (1) La ejemplificación puede valer entre una propiedad y una entidad que no es una propiedad. Por ejemplo, los individuos ejemplifican propiedades, pero no son ellos mismos propiedades. (2) La relación de pertenencia no vale sólo entre clases y otras clases, sino también entre individuos, propiedades, números, etc., por un lado, y clases, por otro. (3) Las partes de una estructura no necesitan ser estructuras. Los números naturales, por ejemplo, no son estructuras aun cuando son partes de las series de los números naturales. (4) Algunos constituyentes de estados de cosas no son en sí mismos estados de cosas. (5) La relación de intencionalidad vale entre una cierta propiedad de un acto mental —una propiedad que algunas veces se llama el contenido del acto— y un estado de cosas. Vale, por tanto, siempre entre dos entidades que pertenecen a diferentes categorías. (6) Por último, pero no menos importante, las relaciones espacio-temporales pueden obtenerse entre estructuras, por un lado, e individuos, por otro. Por ejemplo, la relación espacial de ser una parte espacial puede valer entre una estructura espacial y un individuo que es una parte simple de la estructura. Por consiguiente, las relaciones espaciales y temporales pueden tender un puente entre categorías, al menos según nuestra separación de las estructuras de las cosas individuales.

Las conexiones se dividen en al menos tres grupos. (1) Hay relaciones que valen sólo entre propiedades. A este grupo pertenecen, por ejemplo, relaciones entre tonos. (2) Las relaciones aritméticas son conexiones entre cuantificadores. (3) Las conectivas relacionan estados de cosas con estados de cosas y nunca cruzan de una categoría a otra.

La división más común de las relaciones las divide en relaciones asimétricas, relaciones transitivas, relaciones reflexivas, etc. Al igual que no hay propiedades semejantes de las relaciones como ser un nexus y ser una conexión, no hay propiedades tales como ser asimétrico y ser transitivo. Afirmar que una relación es

simétrica, por ejemplo, es sólo otra forma de afirmar que si una relación vale entre dos entidades e_1 y e_2 , entonces vale también entre e_2 y e_1 .

(REINHARDT GROSSMANN, *Ontological Reduction*, Indiana University Press, 1973, pp. 182-183)

LA CATEGORÍA DE CONJUNTO O CLASE

A. EL CONOCIMIENTO DE CONJUNTOS

A.1. EL ANTECEDENTE:

EL PRINCIPIO DE ABSTRACCIÓN DE PROPIEDADES

Considérese la expresión “la propiedad f tal que toda propiedad g tiene si y sólo si no es g ”. Abreviemos esta expresión mediante “ F ”. ¿Existe la propiedad F ? No, ya que la suposición de que existe conduce a la contradicción de que F es F si y sólo si F no es F . O tómese la expresión descriptiva “la clase de todas las clases”, que abreviaremos mediante “ S ”. Podemos mostrar que “ S ” no existe. La suposición de que la clase “ S ” existe conduce a una contradicción. De esta manera, las paradojas nos enseñan que ciertas entidades no existen. Esta es su más obvia e importante lección.

[El origen de las paradojas de Russell y Cantor] ¿Qué nos hace creer que hay una propiedad tal como F [y S]? La existencia de F [y S] se sigue del llamado *principio de abstracción de propiedades*. Según este principio, existe una propiedad g que una entidad tiene si y sólo si ... e ..., donde los puntos indican cualquier contexto proposicional bien formado. Ahora bien, si este principio vale, entonces podemos deducir la contradicción de Russell. Hay una paradoja porque podemos probar que F [y S] no existe, aun cuando la existencia de F [y S] se sigue de lo que parece un principio bien afianzado. Digo que parece, naturalmente, porque pienso que la contradicción de Russell demuestra que el principio de abstracción de propiedades es falso. La paradoja nos enseña que no toda forma proposicional bien formada representa una propiedad.

Por ejemplo, la propiedad de ser una clase no determina una clase [No determina S y, por tanto, no tiene lugar la paradoja de Cantor. Esta es la defensa de Grossmann de la posibilidad de la categoría (propiedad categorial) de conjunto] Desde un punto de vista, lo que las paradojas de la lógica (teoría de propiedades) y las

paradojas de la teoría de conjuntos muestran no es en absoluto que nuestras nociones intuitivas (ingenuas) de propiedad y clase fracasan sino más bien que aceptábamos generalizaciones irreflexivamente que involucraban estas nociones. Al observar de modo totalmente correcto que algunas clases son determinadas por propiedades, concluíamos precipitadamente que todas las propiedades determinan clases. Lo que es responsable de las dos clases de paradoja no es ni una imperfecta noción de propiedad ni una imperfecta noción de clase, sino una equivocada concepción sobre la relación entre estas dos clases de entidad. Propiedades y clases, si puedo decirlo así, no están tan íntimamente asociadas entre sí como Frege, Russell y otros había pensado [Cantor con S]. En particular, sucede que hay clases sin propiedades y propiedades sin clases. Sin duda, esto debería ser una poderosa razón para poner las propiedades y las clases por separado en ontología y para distinguir entre lógica (teoría de propiedades) y teoría de conjuntos como dos disciplinas distintas.

(REINHARDT GROSSMANN, *Russell's Paradox and Complex Properties*. En *Noûs*, Vol. VI, 1972, pp. 153-164)

B. CATEGORIZACIÓN: LA NATURALEZA DE LOS CONJUNTOS

CRITERIOS DE IDENTIFICACIÓN DE CLASES

B.1. COMPLEJIDAD

Una clase es un tipo de todo. Es, hablando sin precisión, una entidad compleja. Los objetos de que consiste esta entidad compleja son llamados “los miembros” de la clase. De esta manera, la (llamada) relación parte-todo que caracteriza esta particular tipo de todo es la relación de ser miembro.

(REINHARDT GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World*, Indiana University Press, 1983, p. 204)

B.2. UNIDAD: EL AXIOMA DE ELECCIÓN DE GOEDEL

Ordinariamente, entendemos los conjuntos como determinados por propiedades, por ejemplo, por la propiedad de ser un planeta que orbita alrededor del sol. Pero la existencia de un conjunto no depende de la existencia de una propiedad “determinante”. El conjunto cuyos únicos miembros son el color verde olvida, la luna y Napoleón, existe tan verdaderamente como el conjunto de los planetas, aunque puede perfectamente ser el caso de que no tenga ninguna propiedad “determinante”. Y el axioma de elección, que reconocemos sin titubear como una obviedad, afirma explícitamente que hay set “arbitrarios” (Confróntese con los comentarios de Goedel sobre el axioma de elección en su “What is Cantor’s Continuum Problem”, p. 259, nota a pie de página 2).

(R. GROSSMANN, *The Fourth Way: A Theory of Knowledge*, Indiana University Press, 1990, pp. 233-234)

B.2.1. UNIDAD: PREDICACIÓN DEL NÚMERO

Una clase es formada, por ejemplo, por la mesa sobre la que estoy escribiendo, el conejo más viejo que vive ahora en Australia, y el último medicamento que se tomó Louis XV, por emplear un ejemplo de McTaggart. Estas tres cosas forman una clase, no porque se nos ocurra pensarlas juntas en este momento, o porque las mencione juntas aquí, sino sencillamente porque hay *tres* cosas. Como McTaggart señala, forman una clase “ya que si no estuvieran unidas en conjunto y separadas de todas las otras cosas, no sería tres”. No es tres cada una de ellas, sino todas juntas, y por tanto, que ellas son tres prueba que están unidas. Y si no estuvieran separadas de las otras cosas, el número no sería sólo tres” (J. MCT. MCTAGGART, *The Nature of Existence*, Vol. I, pp. 132-133).

Para obtener una expresión descriptiva de la clase correspondiente, debemos añadir la frase “la clase que consiste de”, o “la clase formada por”.

El número debe ser predicado de alguna manera de este todo.

(REINHARDT GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World*, Indiana University Press, 1983, pp. 206-209)

B.3. NO ESPACIO-TEMPORALIDAD

Es el momento de hacer de nuevo algunas aclaraciones de nuestra terminología. Las clases son entidades complejas, y también las estructuras y los hechos. Lo que no es complejo es una entidad simple. Todas las entidades son complejas o simples. Que las clases no son estructuras es el tema de esta sección. Pero debemos concentrarnos, no en la categorización general de las clases como estructuras, sino en la categorización específica de ellas como estructuras espacio-temporales. Las clases no son todos espacio-temporales. Y esto al menos por dos razones. En primer lugar, no son estructuras en absoluto. En segundo lugar, no son concretas, sino que son más bien entidades abstractas. [Para una defensa empirista de la posibilidad de percibir de entidades abstractas, véase el apartado “El conocimiento de los números”, p. 86 y ss.] Halmos da los siguientes ejemplos de clases: “Una manada de lobos, un racimo de uvas, o un rebaño de cerdos son todos ejemplos de conjuntos de cosas”. (P. R. HALMOS, *Naive Set Theory*, p. 1.) Pero Halmos está equivocado. Estos son todos ejemplos de estructuras espacio-temporales.

Para formar una manada de lobos, los lobos deben vivir en alguna proximidad espacio-temporal; y esto es todavía más obvio para un racimo de uvas y un rebaño de cerdos. Los lobos que viven ahora en Siberia no forman una manada; las uvas vendimiadas este año en California no constituyen un racimo; y los cerdos que viven actualmente en Venecia no componen un rebaño. Para destacar con más fuerza la observación, piénsese en un sándwich que consiste de dos rebanadas de pan con una loncha de queso en el medio. Estos ingredientes del sándwich forman una clase; hay la clase cuyos miembros son las dos rebanadas de pan y la loncha de queso. Pero hay también el sándwich, esta composición espacio-temporal de pan y queso, esta estructura espacio-temporal. Podemos comernos el sándwich, es decir, esta estructura, pero no podemos comernos la clase. Podemos comernos un miembro de esa clase, digamos, la loncha de queso, porque este miembro es una cosa concreta. Podemos incluso comernos todos los miembros de esa clase sucesivamente, por así decir. Pero al comernos los miembros de esa clase, no nos hemos comido la clase.

En resumen, la clase de ingredientes del sándwich debe ser distinguida del sándwich mismo es decir, la estructura espacio-temporal formada por los miembros de esa clase.

(REINHARDT GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World*, Indiana University Press, 1983, pp. 212-213)

B.4. TIPOS DE PREDICACIÓN

Anteriormente, argüimos que las clases no pueden ser todos concretos porque la relación de ser miembro de no es la relación parte-todo. Los escaques que son partes de las filas del tablero de ajedrez son también partes del tablero de ajedrez. Pero no son miembros de la clase de filas. Ahora bien, las clases también están en la llamada relación de inclusión entre sí, y esta relación debe distinguirse de la relación de ser un miembro de. La clase de humanos se incluye en la clase de mortales, pero no es un miembro de ella. Un todo concreto puede ser contenido en otro todo concreto sólo en el sentido de ser una de sus partes. Una clase, en cambio, puede contenerse en otra clase de dos formas diferentes; puede ser uno de sus miembros o puede incluirse. Y de este hecho se sigue que las clases no pueden ser todos concretos.

El argumento contra una categorización de las clases como todos concretos puede, pues, cuestionarse así. En primer lugar, las clases no pueden ser todos concretos porque la unidad de la clase no es idéntica con su miembro, mientras que un todo es idéntico con la entidad que es su única parte. En segundo lugar, ser miembro de una clase no es la relación parte-todo porque la relación de ser miembro de no es transitiva, mientras que la relación parte-todo lo es. Y en tercer lugar, las clases pueden estar al menos en dos diferentes relaciones entre sí, la de ser miembro de y la de inclusión, mientras que hay sólo una relación correspondiente para los todos concretos, a saber, la relación parte-todo.

(REINHARDT GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World*, Indiana University Press, 1983, pp. 215-216)

B.5. TIPOS DE CONJUNTOS

Podríamos además distinguir entre clases homogéneas y no homogéneas. Una clase homogénea consiste de miembros que pertenecen a la misma categoría; una clase no homogénea contiene miembros de diferentes categorías. Por ejemplo, una clase de individuos es una clase homogénea, mientras que una clase que contiene tanto individuos como propiedades es una clase no homogénea. Por último, y de manera más importante, las clases pueden agruparse según las clases de entidades que contienen como miembros. Hay, por ejemplo, clases de números naturales, clases de colores, clases de seres humanos, y así sucesivamente.

(REINHARDT GROSSMANN, *Ontological Reduction*, Indiana University Press, 1973, pp. 185-186)

CONDICIONES DE IDENTIDAD DE LA CATEGORÍA:

B.6. IDENTIDAD DE NÚMERO DE MIEMBROS

Es posible dar una descripción exacta de la diferencia entre conjuntos y estructuras: dos conjuntos son idénticos si y sólo si sus miembros son idénticos, mientras que dos estructuras son idénticas si y sólo si (a) sus partes no relacionales son idéntica, (b) sus partes relacionales son idénticas, y (c) las partes no relacionales están en las mismas relaciones entre sí. Para captar la distinción entre estructuras y clases, uno debe, naturalmente, reconocer la existencia de relaciones. No es, por tanto, sorprendente que los “descubrimientos ontológicos” de las estructuras y las relaciones vayan de la mano.

(REINHARDT GROSSMANN, *Structures versus Sets: The Philosophical Background of Gestalt Psychology*. En *Crítica: revista Hispanoamericana de filosofía*, Vol. IX, N° 27, 1977, pp. 6-7)

LA CATEGORÍA DE NÚMERO O CUANTIFICADOR

A. EL CONOCIMIENTO DE LOS NÚMEROS

A.1. EL ANTECEDENTE:

EL ARGUMENTO DE LA INTERACCIÓN CAUSAL

Filósofos del pasado y del presente parecen estar de acuerdo en que, sean lo que sean verdaderamente los números, los números no pueden percibirse. ¿Qué explica esta unanimidad? ¿Qué es responsable de esta convicción?

Me parece que la concepción común se basa en un cierto tipo de argumento en el sentido de que no podemos percibir números porque no podemos interactuar causalmente con ellos. Lo llamaré “el argumento de la interacción causal”. Antes de echarle un vistazo, localicémoslo en el paisaje filosófico.

Vayamos al revés, desde la conclusión a las premisas:

- (1) No podemos percibir números (y conjuntos) [y en general, ninguna entidad abstracta] porque son cosas abstractas, es decir, cosas que no son espacio-temporales.
- (2) Sólo las entidades espacio-temporales pueden ser percibidas.

¿Por qué no podemos percibir cosas abstractas?

- (3) La percepción es una cuestión de interacción causal entre el percipiente y el objeto percibido.
- (4) Las cosas abstractas no pueden interactuar causalmente con nada; en particular, no pueden interactuar con los percipientes.

De esta manera, el argumento se apoya, en primer lugar, en una cierta concepción sobre la causalidad de acuerdo con la cual las cosas abstractas no pueden interactuar

causalmente; y en segundo lugar, en una cierta concepción sobre la percepción según la cual la percepción es una cuestión de interacción causal entre percipiente y objeto percibido. Debe enfatizarse que estas dos concepciones un tanto dudosas se combinan para un y único propósito, a saber, hacer plausible la premisa (2) del argumento. Se exhiben resumidamente, por así decir, para defender (2), lo que llamé anteriormente “el dogma platónico” [i.e., la metáfora de los dos ojos expuesta en el apartado “El conocimiento de universales”, p. 39], que por lo demás no es nada más que una tesis infundada.

Trataré de cortar la conexión entre (3) y (4), por un lado, y (1) y (2), por otro. Con respecto a (4), obviamente no podemos aquí discutir los pros y los contras de todas las teorías de la causalidad que se han propuesto. En pocas palabras, la cuestión es: ¿vale el nexo causal, sea de la naturaleza que sea, sólo entre cosas concretas (individuos)? Pienso que no. Me parece que la teoría de la causalidad más plausible sostiene que las relaciones causales se obtienen entre estados de cosas. Sea como sea, mi propósito es llamar nuestra atención sobre el hecho de que al argumento de la interacción causal se apoya en una específica y, diría no muy plausible, concepción sobre los términos del nexo causal.

Pero incluso si esta específica concepción sobre la causalidad fuera aceptable, una conexión tiene que establecerse entre ella y la percepción. ¿Qué causalidad tiene que ver con la percepción? Bien, es un dato del sentido común que nuestras percepciones de manzanas verdes y multicoloreados arco iris son causadas por manzanas y arco iris. Esta creencia es totalmente verdadera. Considérese un simple ejemplo: veo que los lapiceros sobre mi mesa son amarillos. Puesto que esto no es una alucinación, creemos que hay algunos lapiceros sobre mi mesa y que estos lapiceros me causan ver que los lapiceros sobre mi mesa son amarillos. Esto no muestra que no podamos ver entidades abstractas. ¡Todo lo contrario! Me parece que es cierto que en esta situación vemos el color amarillo. Y puesto que creemos que este color es una entidad abstracta, concluimos que vemos en esta situación una entidad abstracta.

Este último argumento revela mi estrategia. Por él estoy convencido de que (2) es falso. Por tanto, si (3) y (4) implican (2), debemos concluir que o (3) es falso, o (4) es falso, o que ambos son falsos. Propongo atacar el argumento atacando sólo (2)

porque pienso que es fácil probar que (2) es falso. Que (2) es falso se sigue inmediatamente de las siguientes dos proposiciones verdaderas:

- (a) Podemos percibir colores, figuras, tonos, etc.,
- (b) Colores, figuras, tonos, etc. son cosas abstractas.

Ningún argumento filosófico me podría convencer de que (a) es falso. (b), sin embargo, es de un tipo diferente. Los argumentos contra (b) simplemente los desestimo. ¿Cómo? Lo que está en juego con respecto a (b) no es nada menos que la cuestión de la existencia de universales. Afortunadamente, no necesito entrar en esta controversia, ya que dos cosas son verdaderas en cualquier caso. En primer lugar, no se puede argumentar muy bien que no haya entidades abstractas porque (2) sea verdadera, y entonces usarse esta conclusión para argumentar que (2) debe ser verdadera. En segundo lugar, (2) debe ser falso, me parece, si los colores son entidades abstractas.

La cuestión es: ¿podemos o no podemos percibir cosas abstractas? Bien ¿no podemos percibir colores, no son los colores cosas abstractas? Si nuestro oponente responde que no percibimos colores, nada mas, pienso, se puede hacer. La mayoría de las veces, sin embargo el rechazará que los colores son cosas abstractas. De acuerdo, ¿Qué pasa entonces con las figuras? Tampoco son abstractas. Y preguntamos, y si la respuesta es negativa, como la mayoría de las veces lo es, entonces el argumento para de la epistemología a la ontología. La cuestión es ahora: ¿hay entidades abstractas? Es claro que la respuesta de nuestro oponente la cuestión epistemológica se basa en su respuesta a la ontológica, y no a la inversa. Si los números, en caso de que existieran fueran cosas abstractas, y si no hay, como cuestión de hecho, ninguna cosa abstracta, entonces es obvio que no podemos percibirlo, y el caso se cierra.

Sin duda, los colores son cosas abstractas; no están localizadas en el espacio y el tiempo como las cosas que son coloreadas y ¿no es obvio que vemos colores? ¿Quién podría negarlo? ¿Quien podría pensar lo contrario?

El argumento a favor de la percepción de números es tan fuerte como el argumento a favor de la percepción de colores. Supongamos que vemos, no que hay lapiceros amarillos sobre la mesa, sino que hay dos lapiceros sobre la mesa que está

delante de nosotros. En esta situación, mantengo, vemos el número dos al igual que en la situación anterior vimos el color amarillo. Y al igual que podemos afirmar que los lapiceros amarillos sobre la mesa que está delante de nosotros nos causaron tener esa percepción, también podemos afirmar que los dos lapiceros sobre la mesa que está delante de nosotros nos causaron ver que hay dos lapiceros sobre la mesa. Si en lugar de ello hubiera habido tres lapiceros sobre la mesa, habríamos visto que hay tres lapiceros sobre la mesa, al igual que habríamos visto que hay lapiceros azules sobre la mesa. En condiciones normales, lo que tienes en frente de las narices determina lo que vemos.

He argumentado que podemos ver que hay dos lapiceros sobre la mesa al igual que podemos ver que hay lapiceros amarillos sobre la mesa. He argumentado también que ver que hay dos lapiceros sobre la mesa es ver el número dos al igual que ver que hay lapiceros amarillos sobre la mesa es ver en color amarillo. Y por último, he argumentado que el hecho de que haya dos lapiceros sobre la mesa debe desempeñar un papel causal en el ver que hay dos lapiceros sobre la mesa, al igual que el hecho de que haya lapiceros amarillos sobre la mesa debe desempeñar un papel causal del tipo genuino, en el ver que hay lapiceros amarillos sobre la mesa.

Permítaseme expresarlo de modo más general. En primer lugar sostengo que percibir un lapicero, un color, o un número es percibir un cierto hecho; por ejemplo, el hecho de que hay dos lapiceros amarillos sobre nuestra mesa. En segundó lugar, mantengo que uno percibe, en el sentido literal, un cierto hecho entonces ese hecho debe “desempeñar un papel causal al percibirlo”. En tercer lugar, creo que un hecho percibido semejante puede contener, como constituyente, tanto cosas concretas como abstractas. El hecho de que esto es un lapicero, por ejemplo consiste no solo del lapicero individual, sino también de la propiedad de ser un lapicero. El hecho de que hay dos lapiceros sobre la mesa contiene, entre otras cosas, el número dos.

La teoría causal de la percepción meramente es una parte de una teoría causal del conocimiento. Y la teoría causal del conocimiento se desarrolla en oposición a una teoría basada en la intencionalidad. La teoría causal reemplaza en nexo intencional entre mente y mundo con una conexión causal. Supongo que hay muchas razones de este rechazo de la intencionalidad. Existe una infundada desconfianza en lo mental, un explícito o implícito materialismo. La física o la fisiología prefieren la

“psicología tradicional”; filósofos sin mentes que filósofos con mentes. Hay también una equivocada lealtad a la ciencia. La intencionalidad es no científica, la causalidad sí. La intencionalidad tiene un saborcillo de magia, la causalidad, no. Por último, hay una injustificada aversión a las entidades abstractas. La causalidad, uno puede equivocadamente pensar, involucra nada más que cosas individuales en el espacio y/o en el tiempo. Tomándome la libertad de desviarme del recto y estricto camino de la detallada discusión, hago el siguiente dramático diagnóstico: la mayoría de concepciones recientes sobre la naturaleza del conocimiento matemático se basan en el nominalismo y el fisicalismo, las dos enfermedades de la filosofía analítica.

(R. GROSSMANN, *The Fourth Way: A Theory of Knowledge*, Indiana University Press, 1990, pp. 236-250)

B. CATEGORIZACIÓN: LA NATURALEZA DE LOS NÚMEROS

CRITERIOS DE IDENTIFICACIÓN DE CUANTIFICADORES

B.1. LA NATURALEZA SENSIBLE DE LOS NÚMEROS

Considero que no cabe ninguna duda de que vemos colores. Pero ¿podemos ver también entidades abstractas, tales como números? Argumentaré que podemos. Mantengo que vemos algunos números exactamente del mismo modo que vemos algunos colores. No quiero decir, sin embargo, que veamos alguna vez el número dos en sí mismo, separado de las demás cosas. Pero tampoco vemos jamás el (matiz de) color verde oliva en sí mismo. Vemos el color, cuando vemos, por ejemplo, que una chaqueta tiene este color. En general, vemos los números siempre que vemos cosas que son enumerables. Por repetir, al igual que vemos el color verde oliva cuando vemos que nuestra hija lleva una chaqueta verde oliva, también vemos el número dos cuando vemos que sostiene dos manzanas en sus manos.

Esta concepción no sólo me parece correcta, sino también totalmente evidente. Qué podría ser más sencillo que echar un vistazo y ver si quieres saber cuántas manzanas hay sobre la mesa, al igual echar un vistazo y ver si quieres ver de qué color son. Naturalmente, también podemos tocar las manzanas sin mirarlas. Se pueden ver los números, pero también se pueden sentir. Se pueden percibir, y también se pueden experimentar. Podemos experimentar, por ejemplo, dos dolores, uno en cada pie. ¿Se puede realmente dudar, nos podemos preguntar perfectamente, de que existen los números? Obviamente, se puede; ya que no conozco a ningún filósofo actual que comparta mi punto de vista sobre esta cuestión. Y esto demuestra, interpretado benevolentemente, que la tradición platónica tiene a casi todo el mundo hechizado.

Un caso en concreto es Frege. Su ejemplo es muy instructivo porque es un firme realista en relación con las entidades abstractas en general y los números en

particular. Pero ni siquiera Frege cree, al menos de entrada, que podamos percibir números. Lo que le convence es el argumento de la carencia de impresiones sensibles. En términos generales, este argumento afirma que la percepción es una cuestión de sensación; y mientras que hay sensaciones de color, no hay sensaciones de número, de modo que los números, a diferencia de los colores, no se pueden percibir. «Cuando vemos una superficie azul», Frege afirma, «tenemos una impresión de una clase única, la cual corresponde a la “palabra azul”»; esta impresión la reconocemos de nuevo cuando captamos otra superficie azul» (G. FREGE, *The Foundations of Arithmetic*, Northwestern University Press, 1974, p. 3). Y entonces argumenta que no hay ninguna impresión que corresponda a la palabra “tres” cuando miramos, por ejemplo, un triángulo y vemos sus tres lados.

Frege da dos razones a favor de esta afirmación, pero vienen a decir lo mismo. En primer lugar, si suponemos que algo sensible corresponde a la palabra “tres”, entonces esa misma entidad sensible también se debe encontrar en tres conceptos. Por consiguiente, encontraríamos algo sensible, algo que corresponde a la palabra “tres” en algo no sensible, a saber, los conceptos. «El efecto sería», Frege comenta, «como hablar de un evento fusible, un idea azul, un concepto salado, o un juicio grasiento» (*Ibid.*).

En segundo lugar, Frege pregunta cómo llegamos a conocer el número de figuras de los silogismos de Aristóteles. Y responde que no se puede por medio de nuestros ojos. Pues lo que vemos es, como mucho, ciertos símbolos de las figuras silogísticas, no las figuras mismas. Y ¿cómo podemos conocer su número, pregunta retóricamente, si las figuras mismas permanecen invisibles?

Ambas consideraciones, como dije, hacen la misma observación. Nada sensible puede corresponder a la palabra “tres” porque ni si quiera las entidades sensibles se pueden enumerar. Frege da por sentado que es imposible para algo no sensible presentarse a la mente junto con algo no sensible. Pero ¿por qué sería esto imposible? Naturalmente, la analogía con una idea azul no vale. Podemos conceder que la idea de una idea azul tiene poco sentido porque una idea no es la clase de cosa que es coloreada. Pero los conceptos, como todo lo demás, pueden, de hecho, enumerarse. Naturalmente, lo que inmediatamente nos viene a la mente en defensa del supuesto de Frege es la tesis platónica de los dos ojos de la mente. De esta

manera, Frege parece suponer sin más que hay dos ámbitos: el sensible y el no sensible, completamente separados entre sí, y tales que sólo podemos conocer entidades del primer ámbito a través de la sensación. El ojo de los sentidos no puede ver conceptos, y el entendimiento no puede captar sensaciones. De esta manera, aun cuando pudiera haber una entidad compuesta tanto de sensaciones como de conceptos ningún ojo podría verla.

De esta manera, Frege pone la problemática a la que nos enfrentamos a su favor cuando distingue entre sensaciones sensibles, por un lado, y conceptos no sensibles, por otro. De acuerdo con nuestra concepción, por contrastar, los conceptos, si es que hay semejantes cosas, son tan sensibles como las impresiones sensibles; si hay semejantes cosas, entonces se pueden experimentar o percibir. Ahora bien, Frege supone en una ocasión que los conceptos son los que nosotros llamamos propiedades, de modo que su afirmación de que los conceptos son no sensibles quiere decir que las propiedades son no sensibles. Pero los colores, naturalmente, son tanto propiedades como sensibles. ¿Cómo podría Frege pensar lo contrario? Recordemos una observación que hicimos en nuestra discusión del argumento de la relatividad del sentir. Dijimos que los filósofos son propensos a colapsar la distinción entre un individuo y sus propiedades cuando se trata de las sensaciones. Hablamos de la *sensación azul* más bien que de la *sensación de azul* o la *sensación de un objeto azul*. Sospecho que Frege puede haber cometido este error en *The Foundations of Arithmetic*. Y este error ha podido ser invitado por el hecho de que considera el concepto azul, no como un color, sino como la propiedad de reflejar luz de una cierta longitud de onda (G. FREGE, *The Foundations of Arithmetic*, Northwestern University Press, 1974, p. 29). Podemos sostener convincentemente que esta propiedad no es sensible. El color azul, en cambio, es sensible. Pero si ahora nos damos cuenta de que este color es tan concepto (propiedad) como cualquier otro, entonces se vuelve muy dudoso que todos los conceptos sean no sensibles. Al considerar el color azul como una sensación, como una cosa individual, Frege logra apartar este hecho de la mirada.

Sin embargo, debemos continuar con nuestro intento de explicar la noción de una entidad sensible. Sostenemos que una sensación o una ciruela es una entidad sensible porque es experimentada o percibida. Las propiedades de semejantes individuos sensibles también se pueden experimentar o percibir. Los colores, por

ejemplo, son tanto experimentados como también percibidos, y son, por tanto, sensibles. ¿Son los números sensibles? Sospecho que a menudo se da una respuesta negativa a esta cuestión debido a la equivocada noción de lo que significa ser sensible. Observamos, en primer lugar, que los números no son ni cosas individuales ni propiedades de semejantes cosas. Llegamos a la conclusión, en segundo lugar, de que puesto que no son entidades de estas dos clases, no pueden ser sensibles. Pero esto es mirar la cuestión del revés. Una ciruela es una entidad sensible porque se puede percibir; una sensación, porque se puede experimentar. En lugar de preguntar si los números son o no de las mismas clases que las ciruelas o las sensaciones, debemos preguntar si se pueden o no percibir o experimentar. Es perfectamente posible, y, en efecto, es el caso que las entidades que no son individuos y propiedades de individuos se pueden percibir o experimentar.

Husserl, ante algunos estímulos de Frege, se llegó a convencer de que los números son entidades abstractas (no mentales). Y esta conversión de una temprana posición psicologista le condujo finalmente a su racionalismo. Frege, en cambio, no vaciló nunca en su concepción de los números como entidades abstractas. Pero su respuesta a la cuestión de cómo los conocemos toma una forma diferente. Mantiene que los números no se nos presentan a través de actos de concepción o intuición eidética, sino a través de juicios. Creo que este es el significado del principio anunciado al comienzo de *The Foundations of Arithmetic*, a saber, el principio de «no preguntar nunca por el significado de una palabra aislada, sino sólo en el contexto de una proposición» (G. FREGE, *The Foundations of Arithmetic*, Northwestern University Press, 1974, p. xxii). Sólo si nos adherimos a este principio, Frege afirma más adelante, podemos «evitar una concepción física del número sin caer en una concepción psicológica de él» (*Ibid.*, p. 116). Para apreciar totalmente la posición de Frege, debemos adentrarnos un poco más en la versión kantiana de la tradición platónica.

La metáfora de los dos ojos se aplica todavía a la filosofía de Frege. Pero el segundo ojo, el ojo del entendimiento, es totalmente diferente del de la tradición platónica. Hay el ojo sensible de la presentación; nos da a conocer el “mundo interno” de nuestra vida mental. Y hay después el ojo totalmente diferente de la aprehensión. No nos presenta ni la entidad abstracta por sí misma ni la forma platónica o el

concepto kantiano, sino una proposición. Las entidades abstractas se nos presentan como componentes de semejantes proposiciones. Al fin, podemos entender ahora totalmente porqué Frege da por sentado que una entidad sensible no se puede presentar junto con una entidad no sensible en un único acto mental. Frege supone que sólo hay dos (principales) clases de acto mental: actos que nos dan a conocer presentaciones sensibles, y actos que nos dan a conocer pensamientos no sensibles.

Este no es el lugar para discutir en detalle la posición de Frege. Lo que nos interesa es el hecho de que Frege aquí articula una versión de otra persuasiva tesis de epistemología, a saber, la noción de que la percepción consiste en sentir más juicio. La semejanza de esta noción con la concepción post-cartesiana de la percepción como sensación más inferencia es obvia. En efecto, podemos considerar la última como una mera especificación de la primera. Pero la concepción más general adquiere nueva fuerza filosófica si le añadimos el descubrimiento de Bolzano de la unicidad de los objetos del juicio. Si la percepción consiste de sensación más juicio, entonces se sigue que es *proposicional*. A lo que la percepción tiende entonces es siempre una proposición (estado de cosas, circunstancia). Esta es la idea fundamental que nos permite acabar con el punto muerto entre empirismo y racionalismo.

¿Qué podemos percibir? Percibimos, además de ciertos estados de cosas, todos los componentes que tienen estos estados de cosas. De esta manera, la cuestión de si percibimos o no propiedades, tales como los colores y las figuras se vuelve la cuestión de si podemos o no percibir estados de cosas, tales como esta ciruela es azul y que ese balón es redondo. Y la respuesta a esta cuestión es obvia. No cabe ninguna duda de que percibimos estados de cosas, tales como que hay dos ciruelas sobre la mesa, y que algunas ciruelas sobre la mesa son azules, mientras que otras son verdes. Si rechazamos esta obviedad, debemos presentar poderosos argumentos contra ella. Y estos argumentos, no me cabe ninguna duda, simplemente se remontarán a nuestras discusiones anteriores. Si mi posición en aquellas discusiones previas era correcta, entonces deberíamos ser capaces de frenar semejante crítica.

Ahora bien, percibir que hay dos ciruelas sobre la mesa es percibir, *ipso facto*, el número dos; al igual que es percibir las ciruelas sobre la mesa. Percibimos, como afirmé al comienzo de nuestra investigación, (algunos) números exactamente del mismo modo que percibimos (algunos) colores. Naturalmente, los números no son ni

cosas individuales ni propiedades de semejantes cosas, no al menos de acuerdo con la concepción que defenderé. Los números pertenecen a una categoría enteramente diferente de los individuos y de las propiedades. Pero tienen lugar, al igual que los individuos y las propiedades, como componentes de estados de cosas perceptivos.

Por repetir, es verdad que la mente tiene dos ojos, como dice la magnífica metáfora de la tradición platónica. Pero estos dos ojos no ve separadamente cada uno su categoría propia de entidad: el ojo de lo sensible, cosas concretas, el ojo del entendimiento, entidades abstractas. Más bien, hay experiencia y percepción. Lo que experimentamos y percibimos son estados de cosas y sus componentes, mientras que el primer ojo mira al interior, el segundo ojo ve el mundo externo. Lo que los ojos ven es diferente, pero no es categorialmente diferente. La experiencia nos da a conocer cosas mentales, sus propiedades, sus números, etc.; la percepción nos presenta cosas perceptivas, sus propiedades, y sus números. Si las propiedades y los números, en la reflexión ontológica, se vuelven entidades abstractas, entonces ya no se nos podrá forzar a inventar una facultad especial de la mente que nos haga de ventana al mundo abstracto.

(REINHARDT GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World*, Indiana University Press, 1983, pp. 39-48)

APÉNDICE III: VERDADES SINTÉTICAS A PRIORI

ESTRUCTURAS ABSTRACTAS FORMADAS POR

RELACIONES ARITMÉTICAS ENTRE NÚMEROS

El conocimiento a priori, nos dice Kant, es conocimiento absolutamente independiente de toda experiencia (I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B3). Esta es la manzana de la discordia entre nosotros. Queremos mantener que una cierta clase de conocimiento necesario, el conocimiento a priori, depende de la experiencia. Hay al menos dos formas en que podemos proceder. Podríamos tratar o de mostrar directamente, por así decir, que los ejemplos de Kant de conocimiento a priori dependen de la experiencia, o también podríamos probar esto indirectamente al atacar el axioma de Kant de que una verdad que es necesaria y universal no puede construirse sobre la experiencia. Atacaré el axioma de Kant elucidando las nociones hermanas de necesidad y universalidad de tal forma que se vuelva claro que las proposiciones necesarias y universales se apoyan en la experiencia.

El conocimiento a priori se apone al conocimiento empírico, es decir, al conocimiento a posteriori. Kant da dos criterios para los juicios a priori:

La experiencia nos enseña que una cosa es tal y tal, pero no que no pueda ser lo contrario. Entonces, en primer lugar, si tenemos una proposición que por ser pensada es pensada como *necesaria*, es un juicio *a priori*; y si, además, no se deriva de ninguna proposición, salvo alguna que tenga también la validez de un juicio necesario, es un juicio absolutamente *a priori*. En segundo lugar, la experiencia nunca confiere a sus juicios verdadera o estricta universalidad, sino sólo supuesta y comparativamente, a través de inducción... Si, pues, un juicio es pensado con universalidad estricta, es decir, de tal manera que no permita excepción posible, no es derivado de la experiencia, sino que es válido absolutamente a priori.

(I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B3-B4)

Necesidad y universalidad son las características de los juicios a priori. Los juicios a posteriori no son ni necesarios ni universales. Pero ¿cuál es esta necesidad y esta universalidad que define lo a priori? Nuestra meta no es justificar o condenar a Kant,

sino entender la verdadera naturaleza de nuestro conocimiento de la aritmética; y para este propósito, una concisa discusión debe ser suficiente.

Consideremos la alegada necesidad y universalidad del juicio de que $5 + 7 = 12$. Lo primero a observar es que no es una verdad general. Se asemeja a la proposición de que el punto B está entre los puntos A y C más que al paradigma de que todos los cuerpos son extensos. Pero podemos suplantarlo esta proposición aritmética por la verdad general de que cinco cosas más siete cosas son doce cosas. Kant, asumiendo, afirma que este juicio general no se obtiene por inducción. Dicho de otra manera, Kant sostiene que este es un juicio *universal*, no sólo un juicio *general*. A este juicio no se llega por inducción de instancias individuales tales como que estas cinco naranjas más aquellas siete naranjas son doce naranjas, y que estos cinco lapiceros más aquellos siete lapiceros son doce lapiceros, etc., etc. Puesto que no se llega a él por inducción, Kant parece argüir así, y puesto que es, no obstante, “general”, es universal.

Bien ¿se llega a él o no por inducción? Considérese la verdad de que todos los azules media noche son más oscuros (en color) que todas las cosas amarillas limón. ¿Se llega a esta verdadera generalización por inducción? Me parece totalmente obvio que no. No se nos ocurriría confirmar esta ley mirando más y más objetos azules media noche y amarillos limón. Lo que vemos es ese azul media noche, este matiz de color, es más oscuro que el amarillo limón, ese matiz de color. Lo que reconocemos es que el primer matiz de color está en relación de ser más oscuro que al segundo. Existe una relación entre matices de color, y esta relación vale entre el azul media noche y el amarillo limón. Puesto que esta relación vale entre las dos propiedades, se *sigue lógicamente* que algo que tiene la primera propiedad tiene una propiedad que está en esta relación con la propiedad que algo tiene que tiene la segunda propiedad. Dicho con más elegancia, se sigue del hecho de que P está en relación R con Q, que algo que algo que tiene P y que tiene Q son tales que las propiedades que tienen están en relación R. De esta manera, la verdad de los juicios generales es *implicada* por la verdad de la proposición relacional. No es necesaria, ni si quiera posible, ninguna inducción. Sin embargo, la verdad de las leyes generales se apoya en la experiencia; ya que se apoya en la verdad del juicio relacional, y esa

proposición es conocida por experiencia: vemos con nuestros propios ojos que el azul media noche es más oscuro que el amarillo limón.

Ahora si pensamos las verdades generales de la aritmética en analogía con el ejemplo de este matiz de color, entonces vemos inmediatamente porqué las leyes aritméticas son universales y no sólo generales. Entendemos porqué vale para todas las cosas, aun cuando no se llega a ellas por medio de la inducción de instancias individuales. Aquí también tenemos una relación entre cosas: la relación de suma entre números. En este caso, la relación no vale entre propiedades, sino entre entidades de diferente categoría. Pero el principio es el mismo: puesto que esta relación vale entre estas entidades, es verdad que todas las cosas son tales que la relación vale entre los números de estas cosas. La proposición de que cinco cosas y siete cosas son doce cosas se sigue lógicamente de la proposición de que cinco más siete es doce. De esta manera, la proposición general es universal y no meramente general. Pero como en el primer caso, su verdad se deriva de la verdad de la proposición de que cinco más siete es doce, y que no se llega por inducción.

Hay una diferencia entre el caso del color y el caso del número. Que las cosas azules media noche son más oscuras en color que las cosas amarillo limón se sigue *lógicamente* del hecho de que el azul media noche es más oscuro que el amarillo limón, ya que lo siguiente es una ley de la lógica (de la teoría general de propiedades y relaciones, del “calculo funcional”):

Toda propiedad de propiedades, toda propiedad de individuos, y toda relación entre propiedades es tal que: si una relación r_2 vale entre dos propiedades f_1 y g_1 que comparten una propiedad h_2 , entonces todo individuo x_0 e y_0 son tales que si x_0 es f_1 e y_0 es g_1 , entonces existen dos propiedades i_1 y j_1 tales que x_0 es i_1 e y_1 es h_2 , e y_0 es j_1 y j_1 es h_2 , y r_2 vale entre i_1 y j_1 .

No existe, para ser exacto, ninguna ley lógica para el caso de los números, porque los números, como argumentaré, no son propiedades (o relaciones). Pero existe una ley que corresponde a esta ley lógica:

Todo número y relación entre números es tal que: si una relación t vale entre los números n_1 , n_2 , y n_3 , entonces toda cosa e_1 , e_2 , y e_3 es tal que si n_1 es el número de e_1 , n_2 es el número de e_2 , y n_3 es el número de e_3 , entonces existen los números m_1 , m_2 y m_3 , tales que r vale entre m_1 , m_2 y m_3 , y m_1 es el número de e_1 , m_2 es el número de e_2 , y m_3 es el número de e_3 .

Nadie en su sano juicio trataría de rebatir la ley de que las cosas azul media noche son más oscuras en color que las cosas amarillas limón tratando de encontrar una cosa azul media noche y una cosa amarilla limón tal que la primera no es más oscura en color que la segunda. Pero también es verdad que nadie trataría de confirmar esta ley citando más y más instancias de individuos azules media noche y amarillos limón. No, esta ley ni se establece ni se puede desacreditar por casos individuales. En este sentido, es, en efecto, fundamentalmente diferente de las “leyes inductivas” ordinarias. Esta ley se sigue lógicamente de un hecho no general, a saber, del hecho de que cierta relación vale entre los dos colores azul media noche y amarillo limón. Y lo mismo es verdadero de la ley aritmética en discusión. También se sigue de un hecho no general sobre los números cinco, siete y doce.

Nos enfrentamos a la cuestión crucial: ¿se basa la proposición aritmética de que cinco más siete es doce en la experiencia? Argumentaré que sí, extendiendo así la analogía entre el caso de los colores y el caso de los números. Pero volvamos primero a Kant. Hemos visto que la ley aritmética, al igual que la ley sobre los objetos coloreados, es, en efecto, universal. Kant está totalmente en lo cierto al afirmar que hay proposiciones generales a las que no se llega por inducción. Pero también hemos visto que la universalidad puede basarse en la experiencia. Kant está equivocado en la fuente de esta universalidad. Puesto que no se dio cuenta de que los hechos relacionales pueden garantizar la universalidad de las proposiciones generales, buscó una fuente diferente de universalidad. La encontró, como vemos, es las intuiciones puras del espacio y el tiempo. Puesto que este es un punto decisivo de la filosofía de Kant, diagnostiquemos la situación una vez más. Desde mi punto de vista, Kant vio acertadamente que ciertos juicios son universales; que, a pesar de generales, no se basan en la inducción. Acarrear una “necesidad” sobre ellos que la inducción no puede proporcionar. Lo que Kant no vio fue que hay relaciones entre propiedades

y otras clases de no individuos, y que estas relaciones explican la universalidad de aquellos juicios. Dicho en terminología kantiana, su gran error fue no darse cuenta de que existen relaciones entre conceptos. De haberse dado cuenta de este hecho, no habría habido ningún “giro trascendental”.

Hemos descubierto la fuente de la universalidad de los juicios a priori; ¿qué hay de su necesidad? Pienso que esta clase de necesidad es una cuestión de *imaginabilidad*. No podemos imaginar cinco cosas y siete cosas no ser doce cosas, y eso es porque sostenemos que es necesario que cinco cosas y siete cosas son doce cosas. Si estoy en lo cierto, entonces lo a priori se caracteriza por una universalidad que se sigue de ciertas relaciones entre entidades abstractas, y por una necesidad que se deriva de la inimaginabilidad. Esta es mi alternativa al idealismo trascendental de Kant.

Las verdades aritméticas, según nuestra concepción, no son diferentes de las “leyes empíricas”. No son, en esencia, diferentes de las leyes de la física o de las leyes de la biología. Se justifican, como las leyes de la ciencia, por observación e inducción. Las leyes de la aritmética (incluso las leyes de la lógica) son, en efecto, en algún sentido empíricas. El conocimiento de la aritmética, como todo conocimiento, es una cuestión de percepción e introspección, pero no todas las percepciones son percepciones de cosas individuales y sus propiedades.

Volvamos a Kant y recordemos su explicación de que las verdades aritméticas son a priori. He asumido que Kant entiende la peculiar verdad aritmética en discusión como general, es decir, por ser del tipo: siete cosas más cinco cosas son doce cosas. Kant observa que esta generalidad no se establece por inducción. No es, por tanto, meramente una verdad general, sino que es universal. Puesto que es un dogma de la filosofía de Kant que los conceptos y los juicios que contienen necesidad y universalidad no proceden de la experiencia, él concluye que esta verdad aritmética no puede derivarse de la experiencia. De acuerdo con nuestra concepción, la universalidad de la generalidad aritmética se debe al hecho de que se sigue de la verdad de que la relación de suma vale entre siete, cinco y doce. Kant sencillamente no se dio cuenta de que una generalidad se puede justificar de esta forma. Pero este entendimiento prueba la equivocación del dogma de Kant. *Un juicio con universalidad se puede basar en la experiencia*. En nuestro ejemplo, se basa en la

experiencia porque se sigue lógicamente de una proposición que se basa en la experiencia, a saber, en la verdad relacional entre siete, cinco y doce. Al igual que *vemos* que el azul media noche es más oscuro que el amarillo limón, también *vemos*, afirmo, que dos más uno es tres. Y al igual que no podríamos ver que el azul media noche es más oscuro que el amarillo limón a menos que viéramos los dos colores, tampoco podríamos ver que dos más uno es tres a menos que viéramos los tres números.

Nada más sobre la universalidad de las afirmaciones aritméticas. ¿Qué hay de su alegada necesidad? Como dije antes, indicó esta clase necesidad en el hecho de que no podemos *imaginar* que las afirmaciones sean falsas. Sencillamente, no podemos imaginar que dos cosas más una cosa no sea algo que no sea tres cosas, y, por tanto, creo no sólo que es verdad que dos cosas más una cosa es tres cosas, sino que también es necesario.

(R. GROSSMANN, *The Fourth Way: A Theory of Knowledge*, Indiana University Press, 1990, pp. 139-169)

LA CATEGORÍA DE HECHO O ESTADO DE COSAS EXISTENTE

A. EL CONOCIMIENTO DE HECHOS

A.1. LOS ANTECEDENTES:

KANT, BRENTANO, BOLZANO Y MEINONG

Kant caracteriza los juicios de la siguiente manera:

Un juicio es la representación de la unidad de la conciencia de diferentes representaciones o la representación de su relación, en la medida de que constituyen un concepto.

(I. KANT, *Logik*, Akademie Edition, 9: 101)

Un juicio es una clase de representación. La concepción de Kant puede ser criticada desde al menos dos direcciones diferentes. En primer lugar, es equivocada porque los juicios no son representaciones, sino que son actos mentales de una clase enteramente diferente. Esta es, en esencia, la objeción de Brentano. Representación y juicio, en su concepción, son dos clases de acto mental distintas y fundamentalmente diferentes. En segundo lugar, es equivocada porque el objeto del juicio no es una representación compleja, sino que es una entidad de una clase enteramente diferente, a saber, una proposición. Este es, en pocas palabras, la crítica de Bolzano.

Brentano insiste en que los juicios forman una irreducible clase de fenómeno mental. (F. Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*.) Todo juicio, sostiene, se basa en una representación, pero no consiste en ella. Antes de poder hacer un juicio sobre una cierta cosa individual *A*, esta cosa debe traerse ante la mente, por así decir. La función de una representación es presentar a la mente una cosa individual *A*. Pero si tiene lugar después un juicio sobre *A*, entonces se añade una nueva irreducible forma de tener consciencia de *A*. La cosa individual *A* que se trae ante la mente mediante una representación, no es ni afirmada ni negada. Afirmación y

negación son las dos caras del juicio. En un acto de representación, nada se afirma o rechaza. En general, las representaciones proporcionan los objetos, hacia los que la mente puede después adoptar ciertas clases de actitud. No hay ninguna razón por la que no podamos modificar la concepción fundamental de Brentano e incluir entre esta irreducible actitud, actos de deseo, preguntar, esperanza, de deseo, etc. Tampoco hay ninguna razón por la que no podamos sustituir la noción de asertar por la pasada de moda de juzgar.

Casi todo el mundo está de acuerdo en que los hechos y sólo los hechos pueden asertarse. Todos, es decir, excepto Brentano. Pues es una parte esencial de su reismo afirmar que lo que se afirma o niega en el juicio son las cosas individuales. Por su reismo, no puede admitir que hablar de afirmación y negación de cosas tiene sentido sólo al hablar de afirmación y rechazo de cosas.

[Respuesta de Grossmann a Brentano] Me parece perfectamente obvio que podemos decir un gran número de cosas sobre los hechos. Para empezar, podemos asertar que existen, que hay entidades tales como hechos. Podemos hablar también de cómo se conectan entre sí; por ejemplo, por la relación de conjunción. Por último, podemos hablar sobre sus constituyentes. De esta manera, no puede ser verdad que sólo los hechos pueden ser asertados. Nuestro oponente [Brentano] está en la inviable posición de sostener que hay ciertas entidades de una cierta clase y también de que no puede decirse nada sobre estas entidades. En cualquier caso, es obvio que podemos nombrar y describir hechos. Podemos, por ejemplo, hablar del hecho de que la tierra es redonda. Y podemos llamar a este hecho, por mor de la brevedad, “*P*”.

Con respecto al juzgar, asumiré de ahora en adelante que Brentano está en lo cierto cuando insiste que los juicios no son una clase de representación. Pero pienso que hay muchos más clases de acto mental que los que Brentano admite. Por ejemplo, uno no sólo puede asertar (juzgar) que algo es el caso, uno puedo creerlo, dudarlo, suponerlo, cuestionarlo, etc. Asumiré, siguiendo a Bolzano, que los objetos del juicio no son cosas individuales, propiedades, etc., sino que pertenecen a una única categoría, llamada variadamente “proposición”, “estado de cosas”, “circunstancia”, etc.

Bolzano sostiene que hay una cierta clase de entidad —lo que llama “Satz an sich”— y lo que yo llamaré “proposición”— que provee el *contenido* de los actos mentales de juzgar y el *significado* de las sentencias. (B. Bolzano, *Theory of Science*.) Según esto, debemos distinguir entre tres entidades totalmente diferentes en conexión con la aserción de que la tierra es redonda. En primer lugar, existe el acto mental de asertar que la tierra es redonda. Esta entidad existe en un cierto momento en la mente de una persona. En segundo lugar, existen las palabras escritas o habladas que son empleadas para expresar la aserción. Estas palabras son ruidos o patrones de una cierta clase. En tercer lugar, hay la proposición de que la tierra es redonda. Esto no es ni una entidad mental, como el acto de asertar, ni una entidad lingüística, como las formas o ruidos.

No veo nada equivocado en esta distinción. Ahora bien, mientras que estoy de acuerdo en que debemos distinguir entre estados de cosas, por un lado, y actos mentales y expresiones lingüísticas, por otro, no estoy de acuerdo con Bolzano en que los estados de cosas son proposiciones. En otras palabras, no estoy de acuerdo con Bolzano en qué son los estados de cosas.

Bolzano cree que aunque *hay* proposiciones, no *existen*. No existen porque no son entidades espacio-temporales; no son concretas. Sólo las entidades concretas tienen la clase de ser llamada “existencia”. Las proposiciones, puesto que son abstractas, tienen una diferente clase de ser. Llamaré a este modo de ser, de un modo totalmente arbitrario, *subsistencia*. Tendremos que decidir al final si hay o no estos diferentes modos de ser. Pero podemos desatender este problema ahora. Lo que importa es que las intenciones de las creencias [actos mentales en general] falsas se supone que tienen el mismo estatus ontológico que las intenciones de las creencias verdaderas. Según la descripción de Bolzano, el estado de cosas de que la tierra es plana tiene el mismo estatus ontológico que el estado de cosas de que la tierra es redonda.

[Respuesta de Grossmann a Bolzano] Según mi concepción, hay sólo hechos. Un hecho es un estado de cosas que existe. A esta categoría pertenece el estado de cosas de que la tierra es redonda, pero no el estado de cosas de que la tierra es plana. Este último estado de cosas no tiene ser y, por consiguiente, no es una entidad, y por tanto, no pertenece a ninguna categoría en absoluto. Hablar en este contexto de

estados de cosas es una mera forma de hablar. Pero el uso de este término, quiero enfatizar, no implica ningún estatus existencial.

Mi principal objeción a la concepción de Bolzano es que no puedo llegar a creer que el mundo está poblado (*inter alia*) de una vasta variedad de proposiciones falsas. Sencillamente no veo cómo podría existir un estado de cosas tal como que el mundo es plano o que dos más dos es 5.

Nuestra concepción es que una creencia verdadera tiende a un hecho, mientras que una creencia falsa tiende meramente a lo que parece ser un hecho. Una creencia verdadera, en otras palabras, tiende a un estado de cosas existente, mientras que una creencia falsa tiende a lo que meramente parece ser un estado de cosas existente. Esta es esencialmente la concepción de Meinong. El habla de objetos donde yo hablo de estados de cosas.

Meinong descubrió los hechos accidentalmente, por así decir. Lo que él pensó haber descubierto, al principio, era una nueva clase de acto mental, a saber, las asunciones. Bien, podría parecerles extraño a algunos, pero Brentano logró convencerse a sí mismo y a sus estudiantes de que hay sólo tres clases de acto mental, a saber, representación, juicio, y amor y odio. Meinong descubrió una cuarta clase de acto mental, posicionado, por así decir, a la mitad entre las presentaciones y los juicios. Los juicios, según el entendimiento de Meinong de Brentano, tienen dos destacadas características. En primer lugar, involucran convicción. En segundo lugar, tienen una posición —como Meinong lo expresa— entre sí y no, no son ni afirmativos ni negativos. Uno puede juzgar, y de ahí convencerse, de que A es F ; o uno puede juzgar, y de ahí convencerse, de que A no es F . Las asunciones, en efecto, pueden ser afirmativas o negativas; ya que uno puede asumir que A es F o que A no es F . Pero no implican un sentimiento de convicción como los juicios. A este respecto, las asunciones se asemejan a las representaciones. De esta manera, las asunciones son como las representaciones en que ellas carecen de convicción, pero son como los juicios en que pueden ser afirmativas o negativas.

En la primera edición de *Ueber Annahmen*, los objetivos no se mencionan hasta el séptimo capítulo. Y hay considerable evidencia de que no son entendidos como una nueva categoría de entidad (A. Meinong, *Ueber Annahmen*, pp. 98-99.) ¿Qué convenció a Meinong finalmente de que hay estados de cosas? De pronto, en la

página 150 de su libro, Meinong parece darse cuenta de que lo que uno conoce cuando uno conoce que tiene lugar una elección sin incidente no es ni una elección ni un incidente, sino algo distinto que no puede representarse por una palabra, pero debe ser representado por una sentencia que empieza por “que”. Lo que uno conoce es *que una elección tiene lugar sin incidente*. Esta entidad, Meinong afirma, puede llegar en sí misma llegar a ser el objeto de un juicio afirmativo. Podemos asertar, por ejemplo, que es un hecho que una elección tiene lugar sin incidente.

Los juicios falsos, en efecto, tienen a objetivos. Pero un juicio falso no tiende a un objetivo que tenga alguna clase de ser. Como Meinong lo expresa en este estadio de su filosofar, el estado de cosas intendido por un juicio falso es meramente “inmanente”. Esto, naturalmente, está de acuerdo con nuestra concepción expuesta.

[Respuesta a Meinong] Pero la concepción de Meinong difiere de la nuestra en un aspecto fundamental. Un juicio falso, mantiene, tiende a algo que no tiene ser; ni existe ni subsiste. Pero, y aquí es donde diferimos, esto es, no obstante, un objetivo; pertenece a la categoría de objetivo. Meinong cree, siguiendo los pasos de Twardowski, que en general los objetos que no tienen ser en absoluto pueden, sin embargo, tener propiedades y estar en relaciones. En general, lo que no existe, lo que no tiene ser no puede tener atributos [Tener propiedades y estar en relaciones]. En general, nada puede tener una propiedad a menos que exista, No hay, por tanto, hablando rigurosamente, ninguna propiedad tal la de ser un estado de cosas. Lo que hay, es la propiedad y categoría de ser un hecho. Propiamente hablando, no hay estados de cosas, hay sólo hechos.

Pero no podemos evitar emplear algunos términos, tales como “estado de cosas” o “intención de un acto mental”. Hay muchas ocasiones en que tenemos que hablar de a lo que tiende una creencia independientemente de si la creencia es verdadera o falsa. Por tanto, hay muchas ocasiones en que tenemos que hablar de a lo que un acto mental tiende independientemente de si esa intención existe o no. Empleo las palabras “objeto” y “estado de cosas” para este propósito. Un objeto es algo que puede estar ante la mente, independientemente de si existe o no, e independientemente de su categoría. Un estado de cosas es algo que puede estar ante la mente, independientemente de si existe o no, que es un hecho o que sería un hecho si existiera. Por señalar un punto importante una vez más: No hay una categoría o

propiedad como la de ser un objeto o de ser un estado de cosas. La noción más general, entonces, no es la de entidad, de ser o existente, sino la de ser un objeto. Pero a esa noción no le corresponde ninguna propiedad y, por consiguiente, ninguna categoría.

(REINHARDT GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World*, Indiana University Press, 1983, pp. 324-338)

B. CATEGORIZACIÓN: LA NATURALEZA DE LOS HECHOS

CRITERIOS DE IDENTIFICACIÓN DE ESTADOS DE COSAS EXISTENTES

B.1. TEST DE FACTICIDAD

¿Cómo decidimos si la intención de una aserción es o no fáctica? [Si tiende o no a un estado de cosas existente] Los estudiantes de Brentano parecen asumir que la característica de la evidencia, una característica de los actos mentales, es la marca de la verdad.

No hay una característica de los actos mentales como la evidencia. ¿Cómo determinamos, entonces, si las intenciones de nuestras aserciones son o no fácticas? Sólo al compararlas con otras intenciones de otros actos mentales. El único criterio de facticidad que tenemos es la *coherencia*. La llamada “teoría coherentista de la verdad” captura un hecho *epistemológico*. Algunas intenciones son fácticas; otras, no. Esta es la parte ontológica de la historia de la verdad. Desafortunadamente, no obstante, intenciones fácticas y no fácticas, aunque son inherente y objetivamente diferentes entre sí, son parecidas para la mente.

Pero no tratamos todas las intenciones por igual cuando examinamos la facticidad de una creencia. Todas nuestras creencias se apoyan en última instancia en la percepción y la experiencia. Lo que percibimos o experimentamos no sólo parece ser fáctico, sino que *puede ser interpretado* como fáctico, a menos que haya circunstancias especiales. Si nos preguntamos si la tierra es o no redonda, echemos un vistazo por la ventana. Puesto que la vemos plana, tenemos buenas razones para creer que es plana. Naturalmente, la percepción no es infalible y puede, por tanto, pasar que la tierra no es plana después de todo. Y las percepciones adicionales, de hecho, no están de acuerdo con que sea plana. El criterio de facticidad se divide, por tanto, en dos criterios o, si se prefiere, tiene dos caras. Si un cierto estado de cosas es o no fáctico es determinado en primera instancia a través de la percepción o experiencia. Y

esto es normalmente todo lo que necesitamos. Pero si hay alguna duda de que el estado de cosas percibido o experimentado es realmente fáctico, entonces debemos echar mano del test de coherencia.

Afirmando que decir de una aserción que es verdadera es decir que su intención es un hecho, hemos reducido la verdad a facticidad.

(REINHARDT GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World*, Indiana University Press, 1983, pp. 345-347)

B.2. SUSTITUCIÓN “SALVA VERITATE” DE SENTENCIAS EN CONTEXTOS DE CREENCIA

Es totalmente obvio que si alguien piensa que el estado de cosas P o Q , no piensa *ipso facto* el correspondiente estado de cosas conjuntivo. Pensar (o creer) da lugar de esta manera a un preciso test de identidad para las proposiciones: si uno puede pensar o creer que P sin *ipso facto* pensar o creer que Q , entonces P y Q no pueden ser lo mismo. Expresado de modo más coloquial aunque menos perspicazmente, si “John cree que P ” es verdad, mientras que “John cree que Q ” es falso, entonces “ P ” no puede representar la misma proposición que “ Q ”. O dicho de otro modo, si no podemos sustituir *salva veritate* [sin pérdida de la verdad de las sentencias] “ Q ” por “ P ” en contextos de creencia, entonces las dos sentencias no representan la misma proposición. No lograr la sustitución *salva veritate* en los contextos de creencia —más exactamente, en todo contexto que involucre actitudes proposicionales— sirve de esta manera como test de identidad de las proposiciones.

(REINHARDT GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World*, Indiana University Press, 1983, p. 376)

CONDICIONES DE IDENTIDAD DE LA CATEGORÍA:

B.3. ISOMORFISMO

Bolzano sostiene que una proposición P es idéntica a una proposición Q si y sólo si consisten de las mismas ideas objetivas simples en el mismo orden. Este es, en esencia, también nuestro criterio. Es meramente una instancia especial de un criterio más general de identidad que vale para toda entidad compleja. Según este criterio, dos entidades complejas E_1 y E_2 son idénticas si y sólo si satisfacen tres condiciones: (1) Los constituyentes no relacionales de E_1 son los mismos que lo de E_2 , (2) las relaciones de E_1 son las mismas que las relaciones de E_2 , y (3) las relaciones de E_1 valen entre los mismos constituyentes no relacionales que las relaciones de E_2 . La condición de identidad de los hechos es la misma que la condición de identidad de las estructuras.

(REINHARDT GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World*, Indiana University Press, 1983, p. 374)

El argumento de la alucinación

a) Un esbozo del argumento

El argumento de la alucinación se supone que demuestra que nunca vemos objetos perceptivos, sino que vemos sólo sensaciones (impresiones de los sentidos). Esta conclusión es tan obviamente falsa que sabemos que el argumento no puede ser correcto. El valor del argumento consiste, en mi opinión, en el hecho de que pone de relieve un problema otológico muy importante. Desde el principio, es condenado como un argumento a favor del idealismo o fenomenalismo.

El argumento tiene dos partes. La conclusión de la primera parte es que en una alucinación, una persona ve sensaciones más bien que objetos perceptivos. Sigamos la formulación del argumento de Ayer para más detalles (A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, pp. 88-89). Macbeth tuvo una alucinación en que vio una daga. Pero, naturalmente, no había ninguna daga ante él. Puesto que no había ninguna daga enfrente de él, no la podría haber visto realmente. Así pues, ¿qué vio? Ayer responde: “si afirmamos que vio algo, debe ser algo que era accesible sólo a él, algo que existió sólo mientras duraba esta experiencia particular; en resumen, un dato de los sentidos.” Lo que vemos en las alucinaciones, por tanto, son impresiones de los sentidos.

En la segunda parte del argumento, se nos supone convencidos de que lo que es verdad para las alucinaciones vale para todas las situaciones perceptivas: en todas las situaciones perceptivas, percibimos impresiones de los sentidos. La premisa crucial es que las situaciones perceptivas ordinarias no difieren fenoménicamente de las alucinaciones y deben, por tanto, resultar en el análisis los mismos ingredientes. De esta suposición se sigue que aún en situaciones normales no percibimos sino impresiones de los sentidos. Por ejemplo, cuando vemos una daga ante nosotros sobre la mesa, nosotros, igual que Macbeth, no vemos un objeto perceptivo, sino meramente una sensación visual. Lo que consideramos una daga real, a diferencia de la imaginaria de Macbeth, por tanto, es realmente una impresión de los sentidos (o un haz o familia de impresiones de los sentidos).

Es claro que el fenomenalista que acepta este argumento se enfrenta al mismo apremiante problema que Berkeley: si la daga real es sólo otra impresión de los sentidos, ¿qué *hace* a la percepción verídica diferir de la alucinación? Y la única forma medio plausible de contestar es la respuesta de Berkeley: estas dos clases de situación pueden sólo diferir en el grado de coherencia. Pero esta respuesta es obviamente falsa. Sabemos que en el caso de la percepción verídica hay una daga en frente de nosotros sobre la mesa, mientras en la alucinación no hay ninguna daga ante nosotros. Y esto prueba de nuevo que el argumento de la alucinación no puede ser correcto.

No puede caber duda de que Macbeth ve una daga. No puede caber duda de que experimenta un acto de ver una daga. Y no puede caber tampoco duda de que no hay ninguna daga ante él que sea vista. La primera parte del argumento de la alucinación nos desafía a resolver esta aparente contradicción. El proponente del argumento lo resuelve afirmando que el acto de ver tiene realmente un objeto, pero que ese objeto no es una daga. Es verdad, así razona, que Macbeth ve algo. Pero es también verdad que lo que ve no es una daga. ¿Qué es? Es una impresión de los sentidos (o una familia de impresiones de los sentidos). Desde nuestro punto de vista, totalmente independiente del resto del argumento, esta conclusión es un absurdo. De acuerdo con nuestra concepción, uno no puede ver una impresión de los sentidos más que cuando uno puede ver un dolor. Lo que vale para el ver vale para la percepción en general: se pueden sólo percibir objetos perceptivos, nunca sensaciones. Lo que Macbeth ve, por tanto, no puede ser una impresión de los sentidos. ¿Ve entonces un objeto perceptivo? En un sentido lo hace, en otro, no. Pero no hay ningún misterio. Puesto que no queremos engañar a quienes no conocen la historia no podemos afirmar que vio una daga. No había ninguna daga; Macbeth tuvo una alucinación. Pero tuvo lugar un ver de la daga y no, por ejemplo, una experiencia de una sensación auditiva o el ver de una rata rosa. Lo que tenemos precisamente que dejar claro es que aún cuando tuvo lugar el ver de una daga, no había ninguna daga ante Macbeth. Lo que es importante es el hecho que todos sabemos que Macbeth podría haber visto una daga, aún cuando no había ninguna daga. Sabemos que se puede ver una daga cuando no se ha visto ninguna. Sabemos que esta clase de experiencia puede tener lugar. Pero, ¿no implica nuestra insistencia de que Macbeth experimentó un acto de ver que

se debe haber visto algún objeto, aún cuando este objeto no puede ser una daga? No, ¡no lo hace! Un acto mental de ver puede tener lugar, aun cuando su objeto no existe. “Sólo si artificialmente combinamos la decisión de afirmar que la víctima de la alucinación esta viendo algo”, Ayer observa correctamente, “con la condición de que lo que está viendo debe existir, lo cual introduce datos de los sentidos” (Ayer, 1956, p.99).

De la primera parte del argumento hemos aprendido la profunda lección de que aún cuando todo acto mental tiene un objeto, no todos estos objetos existen. Macbeth ve algo, una daga. Su acto de ver, digamos, tiene un objeto. Pero este objeto no existe. No hay ninguna daga enfrente de él. ¿Qué podría ser mas sencillo que lo que ve, el objeto de su ver, no existe? ¿No es una mera obviedad que no hay lo que vemos en ciertas ocasiones; que lo que creemos no es algunas veces el caso; que lo que deseamos a menudo no se cumple? El proponente del argumento de la alucinación rechaza estas obviedades.

Según nuestro análisis, tiene lugar un acto mental de ver una daga, pero no hay una daga. ¿Que hay de la situación verídica? Bien, en este caso hay, en efecto, el ver de una daga. La persona experimenta en esta situación un acto mental de ver una daga, igual que Macbeth. Pero ahora existe, además, una daga. Las dos situaciones, podemos decir, están de acuerdo fenoménicamente, pero difieren ontológicamente. Si describimos las dos mentes, no hay ninguna diferencia. Pero las dos situaciones perceptivas no constan no sólo de una mente, hay además la realidad extra-mental que se considera. Y en relación a esta realidad las dos situaciones difieren, como el día difiere de la noche. En el primer caso, no hay ninguna daga; en el segundo la hay.

Lo que da fuerza al argumento de la alucinación es la afirmación de su primera parte de que Macbeth debe estar viendo impresiones de los sentidos, puesto que no hay ninguna daga que sea vista. Hemos expuesto la premisa encubierta de esta línea de razonamiento, a saber, la suposición de que los objetos de los actos mentales deben existir. Expresado de modo diferente, la suposición es que los actos no pueden tener objetos no existentes. Pero no podemos permitirnos aceptar esta suposición. También hay la historia de los objetos no existentes. Tenemos que enfrentarnos a un genuino dilema ontológico.

b) El nexo de intencionalidad

Hay al menos dos razones distintas por las que se ha mantenido que los objetos de los actos mentales siempre existen; una profunda, la otra más bien poco profunda. La poco profunda es que no diríamos a una persona confiada que Macbeth vio una daga cuando meramente alucinó. Del hecho de que engañáramos a una persona afirmándole que Macbeth vio una daga cuando él había alucinado, se concluye de algún modo que Macbeth no podría realmente haber visto una daga sino que debió haber *pensado que él vio una daga*. Advierto gran cantidad de ingenuidad en este pequeño problema de interpretación. Tenemos meramente que decir a la tercera persona que Macbeth tuvo una alucinación, que lo que él vio no existía. Que él vio algo, es entonces totalmente obvio para la tercera persona.

La razón profunda se vuelve un análisis propiamente dicho de la naturaleza de la intencionalidad. Este análisis nos presenta dos grandes dilemas. Cuando vemos una daga real ante nosotros, entonces nos estamos relacionando de algún modo con la daga; cuando creemos que la tierra es redonda, nos estamos relacionando con este hecho; y cuando tenemos miedo de las arañas estamos relacionados de algún modo con las arañas. Hay una propuesta muy fuerte de que la intencionalidad de los actos mentales es de carácter relacional. Todos los actos mentales, se puede concluir, están de algún modo en relación con sus objetos. La tesis de Brentano de la intencionalidad, la tesis de que todo acto mental tiene un objeto no es sino la tesis de que todo acto mental se relaciona con un objeto. Llamemos a esta relación peculiar “el nexo intencional”. Sin embargo, este análisis obvio de la naturaleza de la intencionalidad acarrea inmediatamente el problema de los objetos que no existen. ¿Como se puede obtener una relación entre el acto de ver de Macbeth, por un lado, y una daga, por otro, si no hay ninguna daga que pueda servir como el segundo término de la relación? ¿Cómo puede haber una relación entre un acto mental y algo que no existe? ¿No es una absurdidad ontológica una relación entre un existente, el acto, y algo que no hay en absoluto, el objeto? Estas cuestiones retóricas surgen de la convicción de que una relación no puede tener términos no existentes.

Pero si es una ley de la ontología que todas las relaciones tienen términos existentes, entonces debemos buscar una explicación no relacional de la

intencionalidad. No deseo afirmar, como algunos filósofos han hecho, que el nexo intencional vale en la percepción verídica, pero no en el caso de Macbeth. Esto no sería una explicación de la característica de la intencionalidad de que nos ocupamos. El ver de Macbeth tiene un objeto. En el sentido relevante, todo acto tiene un objeto. Todo ver es un ver de algo; todo creer es un creer en algo; y todo desear es un desear algo. Nuestra tarea es dar sentido ontológico a esta característica común de todos los actos. ¿Qué otra posibilidad hay? Creo que no hay ninguna explicación que no sea relacional que sea plausible. Pero no puedo mostrar esto aquí (véase mi *The Categorical Structure of The World*, pp.189-203; y también mi “Nonexistent Objects Versus Definite Descriptions,” pp. 363-77). Mencionaré, sin embargo, que estoy convencido de que un análisis no relacional de la intencionalidad tiene que conducir al solipsismo. Si la mente no se relaciona de algún modo con el mundo, entonces no podemos conocer el mundo. Tampoco, me parece, que se pueda si quiera conocer en sí mismo a menos que se relacione con él mismo. Este es, pues, el primero de los dos dilemas que mencioné anteriormente, un dilema que atraviesa: un ensayo relacional de la intencionalidad nos enfrenta al problema de los objetos no existentes, mientras que uno no relacional conduce al solipsismo.

Yo abrazo el primer cuerno del dilema. De esta manera, tengo que enfrentarme al problema de los objetos no existentes. Lo que está en juego, como hemos visto ya, es la verdad de la hipótesis ontológica de que todas las relaciones, incluyendo el nexo intencional, tienen términos existentes, de que todas las relaciones son “normales”. Ahora, esta hipótesis no es ni verdadera ni falsa. Si aceptamos un análisis relacional de la intencionalidad, nos enfrentamos, por tanto, a un segundo dilema. Si asumimos que es falso, como yo hago, entonces tenemos que admitir que hay relaciones “anormales”, relaciones que pueden conectar existentes con no existentes. En cambio si aceptamos la hipótesis, entonces tenemos que afirmar que la daga alucinatoria de Macbeth, contrariamente a lo que parece, existe realmente. Puesto que no puedo llegar yo mismo a creer que los objetos alucinados existan, prefiero inclinarme por el primer cuerno del dilema: debo rechazar la alegada ley sobre las relaciones. Yo sostengo que el nexo intencional es diferente de las relaciones ordinarias, “normales”. Las espaciales, las temporales, y otras relaciones son normales: valen solo entre existentes. Si A esta a la izquierda de B, entonces tanto

A como B existen. Si A tiene lugar mas tarde que B, entonces tanto A como B existen (pero no, desde luego, al mismo tiempo). Y si A es el padre de B entonces tanto A como B existen. Pero cuando Macbeth ve la daga, entonces solo su ver existe, la daga, no. De un modo mas preciso, puesto que sostengo que toda percepción es proposicional, cuando Macbeth ve la daga ensangrentada en frente de él, entonces su acto de ver existe, el estado de cosas visto, sin embargo, no existe.

La gran fuerza del argumento de la alucinación deriva de su premisa encubierta de que no hay relaciones anormales y, en particular, de que el nexo intencional no es anormal. Macbeth ve algo. No puede haber ninguna duda sobre este punto. Lo que ve aparentemente, una daga, no existe. No puede haber tampoco ninguna duda sobre este punto. Puesto que su acto de ver se relaciona con su objeto mediante una relación normal, debe tener un objeto existente, y, ¿que podría ser en estas circunstancias excepto un haz de impresiones de los sentidos? En esta situación, ¿que existe adicionalmente y es “privado”?

Se puede tratar de robar fuerza al argumento inventando una diluida clase de ser. Macbeth se argumentaría, no ve un haz de impresiones de los sentidos sino que ve una daga. Sin embargo, esta daga, aunque no existe, tiene un ser de menor tipo. Esto no es nada. Puesto que la daga tiene algún tipo de ser, el nexo intencional no es “anormal “. Vale entre dos seres. Parece que hemos escapado de ambos cuernos del dilema: hemos sostenido que el nexo intencional es “anormal” y que Macbeth ve un haz de sensaciones pero esta impresión es equivocada. Se ha creado mediante un truco semántico. Una relación anormal, retomemos, es una relación que no conecta existentes. El nexo intencional entre el acto de ver de Macbeth y la daga de diluido ser no es, por tanto, “normal”, sino “anormal”. La concepción en discusión no escapa del destino de tener que suponer la existencia de una relación “anormal”. Trata meramente de encubrir la rareza del nexo intencional mediante la introducción puramente gratuita de un nuevo tipo de ser.

Podemos ver lo que no hay y creer en lo que no hay. Estos son los hechos. El argumento de la alucinación, hemos visto, rechaza estos hechos. Los aceptamos. Pero hemos visto también una dificultad del dilema que puede forzarnos a tomar el otro camino. El sentido común triunfa finalmente, pero no sin haber pagado alguna sofisticación filosófica.

c) Objetos perceptivos no existentes

Los actos perceptivos son proposicionales. Esta es una de las tesis más importantes de mi concepción. Hablando con precisión, cuando Macbeth ve la daga alucinada, tiene lugar un acto que tiende a algún estado de cosas tal: esto es una daga ensangrentada. Es verdad, naturalmente, que Macbeth ve una daga. No trato de negar esta obviedad. Pero deseo insistir en que él ve una daga porque él ve que hay una daga enfrente de él o que esto es una daga. Es verdad que Johnny ve un elefante cuando Johnny ve, por ejemplo, que un elefante se balancea sobre sus patas traseras, o que un elefante entra en el circo, o que un elefante salpica agua con la trompa. Lo que vale en este sentido para el ver, vale en mi opinión para todos los actos de percepción.

Podría haber afirmado que todos los actos perceptivos son juicios. Pero esto habría sido equivocado. Un juicio, se explica usualmente, es algo que puede ser verdadero o falso. Una mera “presentación” (idea, noción, concepto), en cambio, no puede ser verdadera o falsa. Y tampoco pueden el querer o desear, aun cuando estos actos mentales son proposicionales. Pues una percepción no es verdadera ni es falsa. Cuando Macbeth ve que hay una daga enfrente de él se equivoca. No hay una daga ante él. Y cuando Johnny ve que el elefante se balancea sobre sus dos patas traseras su percepción es correcta. No obstante una percepción no es un juicio aunque comparten esta característica de ser verdadero o falso. Las percepciones y los juicios forman dos clases distintas de actos mentales. Cuando vemos que el elefante está comiendo cacahuets, experimentamos un acto que es totalmente diferente del que experimentamos cuando pensamos (juzgamos) meramente que está comiendo cacahuets. Es importante enfatizar esta diferencia porque se ha sostenido a menudo que una percepción no es sino un juicio que se basa en sensaciones (impresiones de los sentidos). La diferencia entre ver que el elefante como cacahuets y pensar meramente en él no es solo que en el primer caso tienen lugar ciertas sensaciones visuales que faltan en la segunda situación. No, los cruciales actos mentales son diferentes en las dos situaciones: en una, tiene lugar un acto de ver, y en otra, un acto de juzgar (afirmar, asumir, etc.). Hemos señalado ya de qué modo la concepción equivocada de que la percepción consiste de sensaciones mas juicio invita al escepticismo. Podemos ahora entender porque ha sido tan popular. Puesto que la

percepción es proposicional y además verdadera o falsa, se confunde fácilmente con el juicio. Pero es también claro que la percepción involucra de algún modo los sentidos. La percepción, se concluye erróneamente, consiste tanto del juicio como de la experiencia de las sensaciones.

Macbeth ve una daga cuando no hay ninguna daga delante de él. Lo que ve no es así, no es el caso, está equivocado. Expresado filosóficamente, el estado de cosas al que su acto de ver tiende no es un hecho. En general un estado de cosas percibido puede ser o no un hecho. Digamos, de modo equivalente, que puede o no existir. El nexo intencional es anormal, como expresé antes, en que el estado de cosas percibido puede o no existir. El “objeto” al que tiende, un cierto estado de cosas, puede no existir. Cuando hablábamos primero de la alucinación de Macbeth, sin embargo, llamábamos a la daga el objeto no existente de su ver. Debemos conservar aparte estas dos nociones de objeto. En un significado, el objeto de un acto mental es cualquier cosa a la que se tiende por el acto; todo lo que conecta el nexo intencional con el acto. En la percepción, este objeto es siempre un estado de cosas. Pero este objeto, el estado de cosas, puede involucrar un objeto perceptivo. En el caso de la alucinación de Macbeth, este segundo objeto es, naturalmente, la daga. En su caso, el estado de cosas visto no existe, y tampoco, el objeto visto. La daga no existe, porque el estado de cosas visto, que esto es una daga o que hay una daga, no existe. El elefante, en cambio, existe porque lo que Johnny ve es un hecho: hay un elefante que se balancea sobre dos patas.

Estas consideraciones nos conducen a distinguir entre alucinación y mera ilusión. En el caso de Macbeth, no había nada en absoluto enfrente de él en el lugar donde vio la daga. Pero supongamos que confundió un candil con una daga. Él piensa que ve una daga enfrente de él cuando en realidad hay un candil en ese lugar. En este caso también su percepción es equivocada. Pero es equivocada, no porque no haya nada enfrente de él donde ve una daga, sino porque confunde algo que está enfrente de él con una daga. Una percepción de que esto es una daga puede ser falsa o porque esto no es una daga sino otra cosa, o porque ahí no hay nada en absoluto. El estado de cosas *esto es una daga* puede no ser un hecho, o porque esto *no* es una daga, o también porque no hay ningún *esto* en absoluto. En el primer caso se habla usualmente de una ilusión; en el último, de una alucinación.

Y esto nos remonta al argumento de la alucinación. Se afirmó allí que lo que Macbeth ve es realmente un *esto*, y que este *esto* es una impresión de los sentidos. Pero Macbeth se equivoca, ya que cree que esta impresión de los sentidos es una daga. Lo que ve, por tanto, lo hay en un sentido, y, en otro sentido, no. La impresión de los sentidos existe; la daga, no. De acuerdo con este análisis, la alucinación de Macbeth no es más que una ilusión, como hemos explicado. Pero adviértase que este análisis no escapa totalmente del problema de los objetos no existentes. Macbeth llega a creer, equivocadamente, *que esto es una daga* cuando en realidad es una impresión de los sentidos (¿Tenemos aquí una de las fuentes de la concepción filosófica popular de que la percepción no es sino una creencia adquirida?). Ahora bien, ¿a que tiende este acto de creer? Obviamente, al estado de cosas no existente de que esto es una daga. En este caso, el nexos intencional conecta una creencia con un estado de cosas que no obtiene, que no es el caso, o, en resumen, que no existe. De esta manera, no se puede escapar del problema de los objetos no existentes tan pronto como se admite que hay creencias falsas, afirmaciones falsas, juicios falsos o, dada nuestra concepción de la percepción, que hay percepciones falsas. Insistimos, como hemos afirmado antes, que las sensaciones (impresiones de los sentidos) no se pueden ver. Macbeth no puede ver una impresión de los sentidos cuando alucina la daga. Naturalmente, en ese momento, él *experimenta* una cierta sensación de una cierta figura, tamaño, y color. Y probablemente experimenta también un gran número de otras sensaciones. Pero lo que experimenta, en nuestro sentido del término, no es lo que él ve; y lo que él ve no es lo que él experimenta. Ni en la percepción verídica ni en la alucinación vemos sensaciones.

Lo que se percibe puede no ser así; lo que se percibe puede no estar ahí. La percepción origina el mismo problema que las creencias falsas: ¿cómo puede la mente relacionarse con lo que no es el caso? Pero origina también un problema adicional. ¿Cómo puede la mente relacionarse con cosas que no existen? En la percepción, algo se nos da a nosotros directamente; algo aparece en persona ante nosotros, por así decir. Esto hace a la percepción totalmente diferente de la mera creencia o mera suposición. No se puede, hablando de modo preciso, creer que *esto* es una daga. Se puede sólo ver. Pero se puede creer, por ejemplo, que hay una daga ante nosotros. Los objetos perceptivos individuales aparecen directamente, en persona ante nosotros,

sólo en la percepción. Lo que nos enseñan los casos de alucinación es que aun cuando las cosas individuales se nos pueden presentar directamente en la percepción, estas cosas pueden no existir.

(REINHARDT GROSSMANN, *The Fourth Way: A Theory of Knowledge*, Indiana University Press, 1990, pp. 65-71. También en Ontos Verlag, *Reprint Philosophy: Modern Classics of Analytical Philosophy*, 2006)

CAPÍTULO IV

LA EXISTENCIA

CAPÍTULO V

LA NEGACIÓN

Prefacio a “The Categorical Structure of the World” (p. xvi)

El manuscrito de mi libro lo acabe en lo sustancial hace algunos años. Menciono este hecho porque explica porque no he sido capaz de hacer algunas cosas que me gustaría hacer. Ahora me gustaría dedicar un capítulo separado a la negación para enfatizar que es una categoría del mundo tan fundamental como, digamos, la categoría de propiedad. Pensándolo bien, la negación merece realmente no sólo un capítulo por sí mismo, sino, como la existencia, una parte totalmente separada; ya que es claro que, como la existencia, y a diferencia de las categorías, no es una propiedad. ¡Tendré que escribir otro libro llamado “Negación y existencia”!

Reinhardt Grossmann

Bloomington, Indiana

Junio de 1982

Diez años más tarde, ese libro se llamará “La existencia del mundo”.